



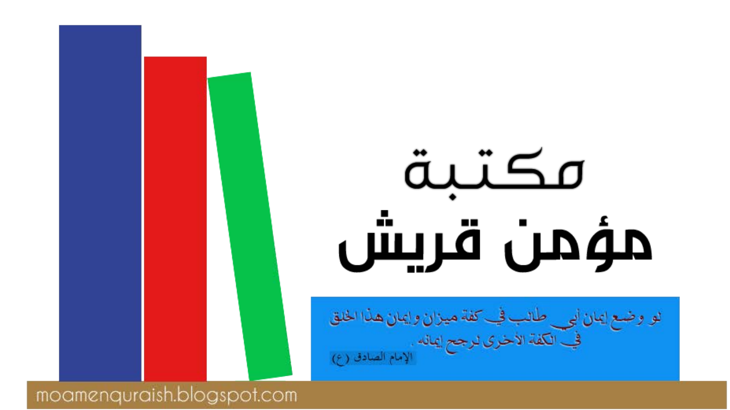


عاشوراء وخطاب المقاومة الإسلاميّة

السيد حسن نصر الله نموذجاً

علي مهدي زيتون




مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

عاشوراء وخطاب المقاومة الإسلامية

السيد حسن نصر الله نموذجاً

اسـم الكتــاب: عاشوراء وخطاب المقاومة الإسلامية

المـــــؤلــــف: علي مهدي زيتون

النــــاشـــــر: معهد المعـارف الحكميـة (للدراسات الدينية والفلسفية)

إخراج الكتــاب: Idea Creation

عدد الصفحات: 200

القيـــــــاس: 21.5x14.5

تــاريخ الطبـــع: تموز ٢٠٠٧

عاشوراء وخطاب
المقاومة الإسلامية

علي مهدي زيتـون

الطبعة الأولى

[١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧م]



معهد المعارف الحكمية
للدراسات الدينية والفلسفية

العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
تلفاكس: ٥٤٤٦٢٢ - ٠١ - Email: almaaref@shurouk.org

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهـرس

الفصل الثالث
المدونة وحضور المتكلم فيها

الفصل الرابع
موقف سماحته من خطابه

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

الإهداء...

إلى صوته العالي

صيحة على طريق الصيحة

علي مهدي زيتون

مقدمة

مادة هذه الدراسة خطاب الأمين العام لحزب الله سماحة السيد حسن نصر الله الذي أطلقه في المجالس العاشورائية، في مرحلة خصيبة من حياة المقاومة الإسلامية في لبنان، تمتدّ من العام ١٩٩٧ وحتى العام ٢٠٠٦. وهي الحقبة التي وقع فيها حدثان كبيران شكلا منعطفاً مهمّاً في الحياة السياسية والعسكرية والثقافية في منطقة الشرق الأوسط التي شهدت ولادة المشروع الإسرائيلي العام ١٩٤٨، وما أعقبه من حروب ومآسي. والحدثان هما : الانسحاب الإسرائيلي من القسم الأوفى من جنوب لبنان والبقاع الغربي، من دون أي قيد أو شرط العام ٢٠٠٠، وصمود المقاومة الإسلامية في مواجهة آلة الحرب الإسرائيلية العملاقة، على مدى ثلاثة وثلاثين يوماً من دون أن تحقق تلك الآلة أي اختراق ثابت على الأرض في تموز العام ٢٠٠٦. وخطاب، في المناسبة العاشورائية، خطاب ذو خصوصية ليست لغيره. فعدا المادة التي توفرها التجربة الكربلائية، فإنها «التجربة» تمثيل لثقافة آل البيت (ع) الإسلامية . ويعني ذلك أن هذا الخطاب (الملفوظ) رؤية إلى العالم متصلةٌ بثقافة عاشوراء، رؤيةِ الحسين (ع) إلى العالم التي هي فعل إجرائي لثقافة أوسع منها، هي رؤية آل البيت (ع) من داخل دائرة الثقافة الإسلامية.

ولا تعني خصوصية هذا الخطاب العاشورائية أنه منقطع عما عدا تلك الخصوصية من ثقافة؛ لأن العين الإسلامية التي ينظر سماحته من خلالها إلى العالم لا يمكنها أن تكون مستقلة عما يمور في عالمنا الحالي من ثقافة راهنة.

وإذا أردنا أن نصنّف هذا الخطاب من حيث انتماؤه الوظيفي، فإنه ليس

خطاباً دينياً بحتاً، ولا خطاباً سياسياً بحتاً، ولكنه خطاب أوسع من الأمور الدينية والسياسية معاً. هو خطاب متصل برؤية الإسلام إلى نفسه. فالهم الإسلامي ليس هماً محصوراً بالأمور الروحانية وحدها. يتعدّاها إلى المعرفة، والسياسة، والاقتصاد بما يقدّم الحياة حياة غير مجزأة إلى مكوناتها. ولذلك فإن خطاب سماحته هو تعامل مع حياة الناس في هذه المرحلة بكل همومهم الدينية والسياسية والاقتصادية والإنسانية التي صبغها الحضور الإسرائيلي في فلسطين وغيرها من الأراضي المحتلة بصبغة التحدي الوجودي والاستفزاز المستمر. وهكذا لم يكن خطابه خطاباً يعالج أموراً سياسية بحتة ولا أموراً دينية بحتة. كان خطاب الحياة بكل أبعادها. ودراستي هذه المادة ليست دراسة موضوعية، تتناول الموضوعات التي أثارها سماحته، لتبيّن وظيفتها وأهميتها. وهي ليست دراسة فنية جمالية تبيّن إبداع سماحته الذاتي في فن الخطابة. هي دراسة لتلك المادة بوصفها ملفوظاً ، وظيفياً، تواصلياً محكوماً بهموم سماحته، ناجماً عن فعل تلفظه (énonciation) .

ولذلك فإن المنهج الذي سيتبع في دراسة هذا الخطاب هو منهج «تحليل الخطاب» الذي يقوم على مجموعة من الاجراءات:

١- استكشاف حضور المتكلم في كلامة بعيداً عن الارتكاز على أيّ جانب سِيَرِيّ من حياته.

٢- استكشاف موقفه من كلامه داخل كلامه.

٣- استكشاف حضور المخاطب في الخطاب، بعيداً عن بعض جوانب نظرية التلقي الممعنة في الغلو الذي يحرم الخطاب من أي قصدية سابقة على فعل القراءة.

يعني أنه استكشاف لحضوره بوصفه فاعلاً قوياً من فواعل فعل الكلام.

٤- تحليل موضوع الخطاب من خلال تحيّزه في فضاء قائم على مفعولين فيه: ظرف الزمان، وظرف المكان.

٥- تحليل لغة الخطاب.

ومما يجدر ذكره في هذا المقام ان هذا المنهج ليس منهجاً منعزلاً عن غيره من المناهج. ويأتي على رأس المناهج المتصلة به (الاسلوبية). فالخطاب كلام له أسلوبه المندرج داخل دائرة علم الأسلوب. ولا يمكنه أن يشتغل بمعزل عن فهم محدّد للغة ولوظائفها. ولا أعني بالوظائف ما حدّده لها جاكبسون. عمل اللغة أكثر تعقيداً من ذلك.

وإذا كان بارت قد قاربها مقاربة علمية أكثر عمقاً في «درس السيميولوجيا»، فإن (اسطورياته) (Mythologics) نقد لخطاب ثقافي محدد، هو خطاب البورجوازية الذي يتوخى تضليل الطبقات الشعبية؛ لإبعادها عن همومها الحقيقية من أجل ربطها بهموم أخرى تخدم مصالح الفئة الأولى. والحقيقة أن الخطاب ليس احادي الجانب. يوجد في مواجهة الخطاب السلطوي خطاب المحكوم الذي بدأ يكون قوياً ومسموعاً، خصوصاً حين تتيسّر له شخصية غير عادية تمثّل هموم المرحلة وثقافتها تمثيلاً جيداً. وإذا كان الخطاب الأول محاولة للتسلل من وراء ظهر العقل، فإن الخطاب الثاني ممثل شجاع للعقل والعلمية يتوجه إلى الجمهور بكل احترام ومحبة.

ما أريد الوصول إليه هو أن الأسلوبية ستكون فاعلاً قوياً من داخل المنهج الأساسي الذي اصطنعته في دراستي هذه.

ويبقى أنني سعيت جهدي ليكون عملي هذا نافعاً . فإذا نفع أبلغني مرامي، وإذا قصّر فالله ولي الأمر والتدبير.

وما توفيقي إلا بالله

علي مهدي زيتون

الفصل الأول

الخطاب
مفهوماً وتحليلاً

الخطاب مفهوماً وتحليلاً

يقتضي امتلاكُ معرفة بالمنظومة المفاهيمية الخاصة بالخطاب (discours) أن نعود إلى المرحلة التأسيسية التي انطلقت منها الحركة النقدية الحداثية المتخذة من العلميّة منطلقاً ودليلاً. وتقوم المرحلة التأسيسية تلك على نشاطين أساسيين:

ا - النشاط السوسيري:

كان النشاط الأول هو النشاط الذي قام به العالم السويسري فرديناند دي سوسير (F. de saussure) عندما حاول الانتقال بالدراسات اللغوية السائدة حتى زمانه، من دراسات مخترقة بالحقول المعرفية المتعددة الأخرى إلى دراسات علمية(١). وذلك في محاضراته الشفوية الخاصة بمبادىء الألسنية العامة، التي كان يلقيها على طلابه في جامعة جنيف ما بين العام ١٩٦٠ والعام ١٩١١. وما يهمّنا من أمر محاضراته هذه تناوله ثنائية (اللغة/الكلام)، خصوصاً أن الطرف الثاني من هذه الثنائية سيشمل، عندما سنتناول الخطاب، سلسلة مفردات تشكل تجليات مختلفة له. وهي وثيقة الارتباط بموضوعنا (الخطاب). عنيت بها: (الجملة، المتتالية، الملفوظ، التلفظ، النص). والكلام الذي يشكّل أحد جزءي اللسان عند سوسير هو ثانوي عرضي بالنسبة إلى الطرف الأول من الثنائية (اللغة) التي عُدّت اساسية جوهرية(٢).

ويترتب على هذا الموقف السوسيري إقصاء لدراسة الكلام في مجال اللسانيات(٣) يؤدي إلى حسبان (الجملة) الوحدة الكبرى في الدراسات

اللسانية[٤]، فلا يتجاوزها إلى الكلام. ولسوف يتطلب هذا الوضع موقفاً مختلفا من (الكلام) عندما سيشرع العلماء في تحديد الخطاب وإيجاد الوسائل المحددة لتحليله.

٢- النشاط الشكلي الروسي :

أما النشاط الثاني فقد قامت به حركة الشكليين الروس (الابوياز) (Opoyaz) حين سعت هي الأخرى إلى الانتقال من جانبها بالدراسات الأدبية إلى مستوى (العلم)؛ لتصبح علم أدب. وذلك من خلال مقولة جاكبسون الشهيرة «ان موضوع العلم الأدبي ليس الأدب بعمومه، وإنما أدبيته، أي ما يجعل من عمل أدبياً»[٥] ، التي أوضحها إيخنباوم قائلاً:«لقد اعتبرنا ولا نزال نعتبر كشرط أساسي أن موضوع العلم الأدبي يجب أن يكون دراسة الخصّيصات النوعية للموضوعات الأدبية التي تميزها عن كل مادة أخرى. وهذا بإستقلال تام عن كون هذه المادة تستطيع بوساطة بعض ملامحها الثانوية ان تعطي مبرّراً لاستعمالها في علوم أخرى كموضوع مساعد»[٦].

وحين تصير أدبية الأدب (موضوع) علم جديد للأدب، يعني أن الدراسة الأدبية قد شقّت مساراً جديداً عند حركة الابوياز[٧]، خصوصاً أن تلك الأدبية ليست سوى (الخطاب) الأدبي. فتودوروف الذي ناقش تعريفات متنوعة للأدب خلص إلى القول:«ليس العمل الأدبي في ذاته هو موضوع الشعرية، إن ما تبحث عنه الشعرية هو خصائص هذا العمل الخاص الذي هو الخطاب الأدبي» [٨]. ويبقى أن ما لاحظه سعيد يقطين من «أن مختلف الأدبيات الحديثة تسلك الطريق نفسها، وإن بأدوات وأسئلة متعددة ومختلفة، منتقلة من الحديث عن الأدب، أو العمل الأدبي، إلى الأدبية، فالخطاب»[٩]، كان دقيقاً، يعني في ما يعنيه أن مفاعيل حركة الابوياز قد نحت بالدراسات النقدية منحى مبايناً للمنحى الذي أنتجته ألسنية سوسير. ركزت النظر على الكلام الأدبي، فأدى ذلك إلى تطوّر المواقف وصولاً إلى مصطلح (الخطاب). ولعل هذه الحركة

التي أطلقتها حركة الشكليين الروس هي التي أدّت إلى إعادة النظر في احتساب (الجملة) أكبر وحدة يطالها الدرس الألسني بناءً على مفاعيل ثانوية الكلام وعرضيّته في ثنائية سوسير (اللغة/الكلام)، خصوصاً أن الحركة قد انصب اهتمامها على الأدب من داخل مشروع خاص بها يهدف إلى إنتاج علم للأدب، وأنها قد شهدت ولادتها في العقد الثاني من القرن العشرين، المرحلة التالية للمرحلة التي شهدت ولادة الألسنية، العقد الأول من القرن العشرين. ولئن كانت المرحلتان متقاربتين بما لا يتيح تطورًا بيّناً، فإن الدارسين الذين سيأتون بعد هاتين المرحلتين سيجدون سهولة في تجاوز عقدة الحدود التي وضعتها الألسنية لنفسها، والمتمثلة بالجملة حدّاً أعلى بما يسّرته لهم حركة الابوياز من تركيز على الأدبية، الخطاب الأدبي موضوعاً للتحليل.

٣- النشاط التنظيري للخطاب:

ولقد مهّدت هذه الوضعية الثقافية النقدية في الغرب الطريق أمام بنفنست الألسني الفرنسي ليقلب المنطلق الألسني قائلاً:«إن الجملة لا تشكّل في صلب ملفوظ أكبر سوى وحدة صغرى للخطاب»[١٠]. وتعدّ هذه النقلة ثورة في الدراسات الأدبية. أسّس جاكبسون، بناءً عليها، نظريته القائلة إن الشعرية جزء من علم اللغة[١١].

ولقد ميّز بنفنست، بناء على مقولته تلك، بين مستويين من اللسان. فمع الجملة «ندرك مجال اللسانيات كنظام للعلامات»[١٢]،على اعتبار أن الجملة تتضمن مجموعة علامات وليس علامة واحدة» «وندخل إلى مجال آخر حيث اللسان أداة للتواصل نعبر عنه بوساطة الخطاب»[١٣]. إننا أمام لسانيتين مختلفتين: لسانيات الجملة ولسانيات الخطاب. لسانيات الجملة لا تتعلق دلالتها بظرفٍ وإطار وموقف، بل تستدعي تفسيراً دلالياً سيمانتيكياً تتكفل أنظمة اللغة: من نظام معجمي، ونظام صرفي، ونظام نحويّ بإنتاج دلالته بمعزلٍ عن أي وضعيّة غير لغوية. فلو قال أستاذ لطلابه:«كان همّ حركة

الشكليين الروس الأساسي: الانتقال بالدراسات الأدبية لتصبح علماً»، فإن المقصود من هذا الكلام فائدة الخبر. أي تقديم معرفة بما لا يعرفه الطالب. ويكفي أن يكون هذا الطالب ممتلكاً أنظمة اللغة العربية معجماً ونحواً وصرفاً ليعرف تلك القصدية. وذلك من خلال معرفة معاني كلمات هذا القول، والأنظمة النحوية المستعملة فيه، والبنى الصرفية الواردة ووظائفها الدلالية.

أمّا لسانيات الخطاب فمتعلقة بموقف يوجه دلالة الخطاب بما يجعل الأنظمة الثلاثة المكوّنة للنظام اللغوي العام حيادية إلى حدٍ بعيد فيما يتعلّق بالحاصل الدلالي. ويعني ذلك أن المقصود من الخطاب لا يستخلص، بناءً عليها، ولكن بناءً على موقف وظرف وسياق(14)، بما باتوا يسمّونه التفسير التداولي البراغماتي. فلو خاطب أحدهم عليلاً مقيماً في بيروت: (صيف بيروت لا يطاق)، لا يكون الغرض من هذا الخطاب فائدة الخبر، بالمعنى البلاغي، أي تقديم معرفة بطقس بيروت صيفاً، خصوصاً أن المخاطب لا يجهل هذه الحقيقة.

فالغرض منه هو لازم الخبر. ويعني ذلك أن الجملة الخبرية لا تقوم هنا بالوظيفة التي تقوم بها الجملة الخبرية عادة، قامت، هنا، بوظيفة الجملة الانشائية الأمرية (إمضِ الصيف في بيتك الجبلي). ويرتبط هذا التفسير التداولي البراغماتي بجملة مسائل. أولها ما يتعلق بالمخاطب. فهو مريض مقيم في بيروت من ناحية، ويمتلك بيتاً في الجبل من ناحية ثانية. أضف إلى ذلك أنه لا يوجد ما يجبر هذا المريض على الإقامة، صيفاً، في بيروت. وثانيها ما يتعلق بالمتكلم. فهو ممّن تؤهلهم علاقتهم الاجتماعية أو الاخوانية بالمريض أن يُسدوا إليه مثل هذا النصح، خصوصاً أنه ممن يحرصون على صحته. وثالثاً أن الظرف، ظرف المرض قد استوجب هذا الكلام. وقد ساعد، عليه، قدوم الصيف البيروتي بحرّه واختناقاته.

ولو سمعنا قائلاً آخر يقول: (أنا ذاهبٌ إلى الجنوب) فإننا لن نفهم المقصود بهذا الكلام إلا من خلال الظرف المحيط به. فإذا كان القائل أحد

أخوين ضاقت بهما الشقة التي يملكانها في بيروت بعد أن تزوج الأخ الثاني، فالتفسير الصحيح (خذ الشقة يا أخي). أما إذا كان المتكلم ذا موقع ثقافي سياسي في زمن يتعرّض فيه الجنوب لاعتداءات متكررة صار المقصود، (أريد أن أكون إلى جانب أهلي هناك أشجّعهم على الصمود). يُستنتج من ذلك أن جملة عوامل تتعاون في تحديد دلالة الكلام التواصلي. مقام المتلكم وصفاته وإمكاناته، مقام المخاطب وصفاته وإمكاناته، زمان القول، مكانه، الظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والدينية والنفسية.

ويعني ذلك أننا أمام مصطلحين: الجملة (La Phrase)، والملفوظ (L'énoncé). دلالة الجملة لغويّة سيمانتيكية، ودلالة الملفوظ تداولية براغماتية تتحدّد خارج اللغة إلى حدٍ كبير.

أي أنها مرتبطة بعملية التلفّظ (L'énonciation)، وبما يدور في فلكها من متكلم، ومخاطب، وظرفٍ تاريخي، أو اجتماعي، أو ثقافي، أو نفسيّ.

وإذا كان التلفّظُ حدثَ التكلّم نفسه، أو النشاط الذي يتحقّق بوساطته الكلام (الملفوظ)، فإن هذا الملفوظ هو نتاج التلفظ، وهو مجموع الأقوال المنجزة[١٥] التي لا تترتّب دلالتها على النظام اللغويّ وحده، ولكن على الظروف المحيطة بفعل التلفظ أيضاً. ويعني ذلك أن من الطبيعي أن تكون الدلالة التداولية البراغماتية للكلام مؤسسة ومبنيّة على الدلالة اللغوية. فالملفوظ جملة مسروقة، لغة مسروقة على حدّ تعبير بارت في أثناء حديثه عن الأسطورة (Mythologie)[١٦]. ذلك أن الملفوظ كلام مرتكز في الأصل إلى الأنظمة اللغوية التي تحدّد دلالة يبقيها التلفظ في الظلّ. صحيح أن الملفوظ لا يخفي المدلول الأوّل الذي تؤمنه اللغة، ولكنه لا يضعه في الواجهة ، بل يفيد منه، موظفاً إياه في الوصول إلى لازمه. وفاق قوانين البلاغة. ولذلك يتحدد المدلول الثاني، لازمُ المدلول الأوّل بناء على جملة مستولىً عليها. استولى عليها متكلم معروف، ومخاطب معروف، في ظرفٍ محدد، وزمنٍ معين، ومكانٍ معين.

وفي عدم الإخفاء إيحاء بموقفٍ للمتكلم قائمٍ على قناعة راسخة تستدعي انقياد المخاطَب إلى مقاصده انقياد الدلالة اللغوية للدلالة التداولية. ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن المتكلمين، عامة، لا يستوون في إيمانهم بالعقل، وقيمهم الخلقية، وعلاقتهم بالمخاطب. ذلك أنه يتحدّد بناءً على مقدار الإيمان بالعقل والقيم الخلقية الرفيعة، وعلاقة المساواة مع المخاطب أن يكون الملفوظ، ذو الدلالة البراغماتية، ملفوظاً ديموقراطياً أو ملفوظاً قمعياً متعالياً.

فالخطاب المرتكز إلى إيمان عميق بالعقل، المتصف بقيم أخلاقية سامية، المستند إلى علاقة أخوية مع المتكلم سوف تتجه دلالته لتكون فعل بناء وثقافة لمخاطب شريك في المشروع. أما الخطاب الذي يخشى اشتغال العقل، عند المخاطب، فيسعى إلى تحييده وتعطيله ناظراً إلى الجمهور بوصفه أداة في مشروعه. ولسوف تتجه دلالته لتكون فعل تجهيل يتيح الفرصة واسعة للتأثير على المخاطب بما يجعله مجرد أداة في ذلك المشروع. ولذلك فالبراغماتية، في الخطاب الثاني محاولة اختراق للآخر. وهي شكل من أشكال القمع تضع المتكلم في موقع تراتبي متعال على موقع المخاطب. وإذا رأى ڤان دايك أن الخطاب التداولي هو محاولة للإفادة من الخواصّ اللسانية للخطاب الدلالي وتوظيفها بما يسمح باستنتاجات لازمة(١٧). يعني أنه، بوساطة أوضاع واقعة خارج اللغة، يحجب ما يريد حجبه من أبعاد دلالية للخطاب، ويسمح بما يريده من مقاصد. وهذا سرق للغة، كا سمّيناه سابقاً، بغية تطويعها لتقوم بالوظيفة التي تخدم مرامي المتكلم.

ويؤكد هذا ما ذهبنا إليه من أن المتلكم إنما يريد أن يؤدي واحداً من دورين: دور المثقّف الباني المهيء لمشروع إنساني، عبر التعامل مع العقل، أو دور المؤثر الضارب على وتر العواطف المعدّ لمشروع ذي مآرب خاصة بالمتكلم. والمتكلم، في الحالين، منطلق من قناعة بديهية، مفادها أنه، من الناحية الثقافية المعرفية، في موقع تراتبي يعلو موقع المخاطب. ويصل بنا البحث إلى سؤال مبدئي. هل يعني كل ذلك أن الخطاب الدلالي أكثر

ديموقراطية من الخطاب التداولي، لأنه يقدّم دلالته صافية مصفاة بعيداً عن رغبتي التثقيف أو التأثير؟ ويجرنا هذا السؤال إلى سؤال ثانٍ أين يوجد الخطاب الدلالي خارج دائرة التعليم والتدريس؟ حتى الخطاب الدلالي القابع داخل تلك الدائرة لن يكون ناجحاً ما لم يرفده المعلم بظروف وأزمان وأمكنة تساعد على فهمه. كثير من الدروس لا تعطى إلا في الشتاء، وكثير منها لا تعطى إلا في الربيع.

ما أريد الوصول إليه أننا حين نخرج من المدرسة، فنقيم تواصلاً فيما بيننا، لن يكون ذلك التواصل إلا من خلال الخطاب التداولي، وفي اتجاه من اتجاهيه الآنفين.

ويبقى أن المتكلم حين يوظف ما يحيط بخطابه، مما يقع خارج اللغة، إنما يريد لخطابه أن يكون أكثر فاعلية في تحقيق مقاصده.

وهذا ما تنبه إليه بنفنست، في مستوى من المستويات، حين حدّد الخطاب قائلاً: هو «الملفوظ منظوراً إليه من وجهة آليات وعمليات اشتغاله في التواصل»[١٨]. والمقصود بذلك الفعل الحيوي لانتاج ملفوظ ما بوساطة متكلمٍ معين في مقام معين. وهذا الفعل هو عملية التلفظ[١٩]. ولذلك فالخطاب، وبتعبير آخر عند بنفنست، هو «كل تلفظ يفترض متكلماً ومستمعاً، وعند الأول هدف التأثير على الثاني بطريقة ما»[٢٠]. ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن كلام بنفنست عن هدف المتكلم في التأثير على المخاطب يجعلنا، من خلال انتمائه إلى الثقافة الغربية، نفهم كلمة (التأثير) بوصفها فعلاً متعدياً إلى العاطفة بشكلٍ أساسي، لأن العقل يُنمّى ويُثقف من خلال طرائق لا يستقيم معها فعل التأثير بما ينطوي عليه من استلاب للعقل الناقد، ومن آلية تخصّه بالعاطفة. ويعني هذا، أننا مع بنفنست أمام خطاب أحادي الإتجاه، عكس الواقع الذي يفترض وجود خطاب مؤثر وآخر محاور. ولا يخرج قوله (بطريقة ما) عما أسلفنا. هي تفترض تعالي المتكلم على المخاطب. وإذا ما شهدنا مع بنفنست محاولات الثقافة الغربية الأولى لتحديد الخطاب. فإن هذه المحاولات

قد ترافقت مع حضور تدريجي واقعي للوعي بـ (الخطاب). فبعد أن كانت أدبية الأدب التي تنظر إلى النص على أنه وجود موضوعي مستقل عن قائله وظروف قائله، والتي أطلقتها حركة الشكليين الروس (الابوياز) من خلال جاكبسون، همَّ البحث النقدي على مدى عقود طويلة، بُذلت بعدها جهود متوالية استطاعت أن تكشف أشياء أخرى تحيط بالأدب ولا تنفك عنه. وهكذا تدرّجت النقلات النوعية في مجال النظر النقدي، تبعاً لتحوّل المنظومات المفاهيمية الثقافية من مرحلة إلى أخرى، من أطروحة ريتشاردز في التعامل مع القول الأدبي بوصفه عملاً (Oeuvre) إلى رولان بارت الذي حوّل التصوّر من العمل الأدبي إلى النص (Texte)، وصولاً إلى فوكو الذي نقل النظر من النص إلى الخطاب (Discourse) مؤسساً بذلك وعياً نظرياً في نقد الخطابات الثقافية والأنساق الذهنية(٢١).

ولعل أهمّ ما يسترعي الاهتمام هنا هو أننا مع النقلة من مصطلح النص إلى مصطلح الخطاب قد خرجنا من دائرة اهتمامٍ مستقطبةٍ حول الوظيفة الجمالية للنص إلى دائرة اهتمامٍ أخرى أصبحت معها الوظيفة الجمالية وظيفة هامشية. وينزع هذا التحوّل القداسة عن النص الأدبي بوصفه عملاً إبداعياً ليغرق في الوظيفة التداولية بوصفه خطاباً. فهل يعني ذلك أن البشرية تبتعد شيئاً فشيئاً، وبالتدرج، عما في هذا العالم من شعرية؟ وإذا كان في هذا الابتعاد مصلحة عملية للبشرية، فما مدى الضرر النفسي الذي سينالها من جرّائه؟ وهل يمثل هذا التوجه امتداداً للاكتساح الوظيفي النفعي المباشر الذي تقوم به البشرية للبيئة؟

٤- تحديد موضوع الخطاب:

ويبقى أن المسألة التي لازمت (تحليل الخطاب) هي تحديد موضوعه المرتبط دائماً بمفهوم الخطاب نفسه (٢٢). ونجد أنفسنا مع بداية سبعينات القرن المنصرم أمام ثلاثة تصوّرات: تصوّر هاريس الذي دعا إلى توسيع

مجال الدراسة اللسانية بما يسمح بإدخال الخطاب ضمن موضوعها، وتصوّر يرفض ذلك مطلقاً، وتصوّر ثالث يدعو إلى خلق علمٍ جديد للخطاب على غرار اللسانيات[٢٢]. وما يسترعي الانتباه من خلال هذه التصورات الثلاثة أن تحليل الخطاب واقع داخل تجاذب دائرتين أو تقاطعهما: دائرة اللسانيات ودائرة العلوم الإنسانية.

ولا يجعل هذا التقاطع (تحليل الخطاب) موضع تجاذب بين موضوعين : هما الجمالية والتواصل، وبين منهجين متمايزين بتمايز مادة دراستهما فحسب، ولكنه يجعله شديد التعقيد والصعوبة أيضاً. ولقد حدا هذا الأمر منغينو (Manguenau) ليستعرض ستة تحديدات للخطاب كانت قائمة في زمانه، معلناً انحيازه إلى تعريف غيسبان (L.Guespin) المنتمي إلى المدرسة الفرنسية، وذلك من خلال معارضته الملفوظ بالخطاب. فالملفوظ متتالية من الجمل الموضوعة بين بياضين دلاليين، أما الخطاب فهو الملفوظ المعتبر من وجهة نظر حركيّة خطابية مشروط بها. وهكذا أصبح الملفوظ مختصاً بالاستعمال والمعنى، والخطاب هو الملفوظ بزيادة مقام التواصل مختصاً بخاصيّة الانتاج والدلالة[٢٤].

والبيّن في حديث منغينو أن معنى الملفوظ واقع خارج النطاق التلفظي، بعكس دلالة الخطاب التي ترجع إلى شروط التواصل وملابساته. ولم تستمّر هذه الحال في أواسط سبعينات القرن الماضي. ولم تعد المشكلات التي تواجه تحليل الخطاب قائمة على صعوبة تحديد موضوعه. فقد شهدت هذه المرحلة تبلور الاتجاهات الخاصة بالخطاب. ونجد أنفسنا مع فوكو وقد نظر إلى الخطاب على أنه شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي يُنتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه[٢٥]. وإذا كان هذا التحديد قد قطع حبل السرّة الذي كان يربطه بأمّه اللسانيات من خلال شبكة العلاقات المعقدة، فإنه لا يقدم نفسه عالماً مستقلاً فحسب، ولكنه يشير بشكلٍ واضح إلى موضوع تحليل

الخطاب أيضاً، ذلك الموضوع الذي يتشابك فيه الاجتماعي والسياسي والثقافي، والذي يتصف بخاصّيتي: الهيمنة والمخاطر.

ولقد حاول فوكو إيضاح فكرة الهيمنة التي ينطوي عليها الخطاب قائلاً: «افترض أن إنتاج الخطاب في مجتمع ما هو في الوقت نفسه مُراقب، أومنتقى ومنظم ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحدّ من سلطاته ومخاطره والتحكم في حدوثه المحتمل وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبة»(٢٦). ذلك أن قيوداً معروفة تفرضها كل المجتمعات تقريباً على ما يمكن أن يُقال. تلك القيود التي تنبع من (شفرات الثقافة)، أو القوانين المؤثرة بشكلٍ غير واعٍ في منتجات المجتمع الثقافية وفي صيرورته. ولا تقتصر الهيمنة على تلك القوانين اللاواعية وحدها، ولكنها تتعدّاها إلى دورٍ واعٍ يتمثل في الهيمنة التي يمارسها، في حقل معرفي، أو مهني، أصحاب ذلك الحقل على أهلية المتحدث وصحة خطابه ومشروعيته(٢٧). وهذا ما لاحظه إدوارد سعيد في خطاب الاستشراق. فالاستشراق خطاب سلطوي غربي تنامى حول الشرق، واكتسب مؤسساته وقواعده ومتخصصيه. ومن الصعب على أيّ شخص خارج هذا الخطاب أن يدّعي المقدرة على التحدث عن الشرق على نحوٍ (علمي) مقبول لدى المتخصصين وضمن المؤسسة.

يقول سعيد: «في اعتقادي أنه من دون مفهوم الخطاب لا يستطيع المرء أن يفهم الحقل المنظم تنظيماً هائلاً الذي استطاعت أوروبا بوساطته أن تدير، بل وتنتج، الشرق سياسياً واجتماعياً وعسكرياً وأيديولوجياً وعلمياً وخيالياً في أثناء مرحلة ما بعد التنوير» (٢٨). ومهما يكن من أمر، فإن دراسة إدوارد سعيد للاستشراق هي في الواقع دراسة للخطاب الاستعماري الغربي الذي تلتحم فيه القوة السياسية المهيمنة بالمعرفة والانتاج الثقافي. وتذكرنا الهيمنة المؤسساتية التي يخضع لها الخطاب بما قاله بارت عن سلطوية اللغة وهيمنتها على المتكلم بها، إذ تستلبه وترغمه على استخدام وجهة نظرها في تصنيف الأشياء وتحديدها بما يجعل الأدب فعل مقاومة للتخلص من سلطتها عبر

السيميولوجيا[٢٩]، وحين «يقيم الأدب في اللغة المستبدة ذاتها تعدداً حقيقياً لأسماء الأشياء»[٣٠].

ويعني ذلك أن الخطاب خاضع لمستويين من جراثيم السلطة» مستوى جرثومة السلطة القائمة في اللغة، ومستوى جرثومة السلطة القائمة في المؤسسات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي ينتمي إليها المتكلم. ويضعنا هذا الأمر أمام التفكيكية وجهاً لوجه، وعلى حافة سؤالين أساسيين:

الأول هو: هل نعدّ الخطاب نتاجاً لتناصٍّ جمعي تاريخي، والمتكلمَ تراكما لحضور الآخر فيه؟

أما الثاني فمضاد للأول: ما مدى مقاومة المتكلم من خلال الخطاب لمستويي جراثيم السلطة اللذين أشرنا إليهما؟

إذا رأى بارت أن الأدبية فعل مقاومة لسطلة اللغة ولما تقوم به من فرض تصنيفاتها على المتكلم، هل تشكّل هذه الأدبية فعل مقاومة أيضاً لهيمنة المؤسسات التي ينتمي إليها المتكلم، أم هل هناك أساليب أخرى تقوم بما تقوم به الأدبية من وظيفة؟

لسنا هنا في مواجهة مع ما تذهب إليه التفكيكية، ولكننا ملزمون بالإشارة إلى أن المتكلم (الإنسان)، وإن تزاحم الآخرون داخل ذاته، يبقى نسخة فريدة لا تتساوى مع أي نسخة أخرى، سواء أتعلق الأمر بطبيعة المتزاحمين، وأنواعهم، وأعيانهم، إذ لن يكون المتزاحمون في هذه الذات هم أنفسهم المتزاحمون في تلك الذات، أم تعلق بالقدرات التي يتمتع بها المتلكم ومدى فعالية هذه القدرات في الإفادة مما يبثه المتزاحمون فيه من ثقافة، ومن تحويل المبثوث وإعادة إنتاجه. فالعسل لا يساوي أي أريج في الدنيا، وتذوقه مستقل عن عناصر النكهة المكونة لطعمه. ولن يتساوى عسلا خليتين في النكهة والقيمة الغذائية.

وإذا كانت الذات بوصفها ساحة تزاحم للآخرين، كل الآخرين التاريخيين

الذين ساهموا في تكوينها حقيقة، فإن فرادة هذه الذات حقيقة أيضاً. ولا تبقى هيمنة المؤسسات هيمنة مطلقة وقدراً يسوق جميع المتكلمين في مساقٍ واحد، لأن الفرادة، خصوصاً إذا كانت فرادة مثقف كبير ستقبل ما تجده مقبولاً عقلياً وعلمياً يوافق مصالح الجماعة وينسجم مع تاريخها وتطلعاتها، من دون أن تتركه على حاله، تنتج منه عسلها عسل الزمن الراهن. وسترفض، في الوقت نفسه ما تجده قد بات مرفوضاً بحكم العقل والعلم، أي أنها ستفكك ما تجده قد تحوّل إلى عائق في وجه التطور. ويعني كل ذلك أننا حين نكون أمام المتكلم النموذجي ذي الثقافة المتوازية مع النص الأعلى للثقافة الراهنة لا نستطيع أن نتكلم على هيمنة بقدر ما نستطيع أن نتكلم على تمثّل خلاّق لما تحاول أن تفرضه تلك المؤسسة، ثقافية كانت أم اجتماعية، أم سياسية، على المنتمين إليها من قيم ومفاهيم. هذا بعيداً عن مستويات المتكلمين الآخرين، تلك المستويات التي لا يستطيع أصحابها اختراق جدار المؤسسة للخروج عن سلطتها. يتحركون داخلها، وبفعلها، وبقوة تأثيرها.

هؤلاء ينقلون فعل الهيمنة، بالعدوى، إلى المتلقين، يتحوّلون إلى مجرد ناقل لقبضة المؤسسة التي تجعل من جمهور المتلقين ليس قوة احتياطية يجيشونها، ساعة الحاجة، في وجه المؤسسات الأخرى التي تتعرض لمصالحهم فحسب، بل قوة معرقلة ومعوّقة لأيّ تغيير يمكن أن يحصل داخل المؤسسة نفسها أيضاً[٣١]. ولذلك يتوجب على من يأنسون في أنفسهم توجهاً تجديديا أن ينشروا بين المتلقين ثقافة نقد الخطاب. وهذه مهمة يجب أن تتفرّغ لها مؤسسات ثقافية وإعلامية ولعقود متعدّدة، من أجل إنتاج وعي يشكل مناعة لإنساننا، ويمكّنه من الإفلات من قبضة خطاب الذين وُجدوا، وفي غفلة من السياق التاريخي في واجهة المؤسسات الطائفية، وغير الطائفية، وتسلّموا مقاليد أمورها. والإفلات ليس من أجل الإفلات فحسب، ولكن من أجل أن تكون لهم إنسانيتهم، ولهم عقلهم، ولهم شخصيتهم التي يستطيعون من خلالها إنشاء وطن يليق بهم[٣٢].

ويبقى أننا إن لم نعاجل إلى إقامة مثل هذه المؤسسات فلن تقوم لوطنتا قائمة.

وفي عودة إلى خطاب المثقف النموذجي الذي تمثّل ثقافة عصره بشقيها التراثي والحديث، والذي شكّل فعل ولادة جديدة، نجد أنه لا يمارس فعل هيمنة على المتلقي إلاّ بعد أن تمضي عهود يصبح الإنسان معها بحاجة إلى خطاب جديد مختلف. وهو يتعامل مع المتلقي الراهن الذي كان مثاراً لإنتاج هذا الخطاب. بوصفه إنساناً، قيمته الإنسانية كامنة فيه، وله عقله، وله شخصيته، لأن هذا المتكلم ليس أداة لأي مؤسسة، ولا يتوخى أن ينتج من المتلقين أدواتٍ له. خطابه خطاب حضاري مسؤول، وهو محاولة لفتح كوة جديدة يستطيع معها الإنسان أن يعبر من مشكلاته القائمة إلى مشكلات أكثر عمقاً وحدّة تحتاج إلى خطاب حضاري جديد مختلف.

وما دمنا نتكلم على خطاب ومؤسسات، فقد حان الأوان لنحدد المؤسسات الأساسية التي تحاول أن تهيمن على الخطاب، فيحاول المتكلم (المثقف الكبير) أن يفيد من قيمها ومفاهيمها قبولاً وتطويراً، أو رفضاً وتفكيكاً فتكون علاقته بها علاقة تمثّل لا علاقة خضوع.

٥- أنواع الخطاب:

حاول حسن حنفي، تحت عنوان «تحليل الخطاب»، أن يحدّد لنا أنواع الخطاب، فوجدها تسعة هي: الخطاب الديني، والخطاب الفلسفي، والخطاب الأخلاقي، والخطاب القانوني، والخطاب التاريخي، والخطاب الاجتماعي والسياسي، والخطاب الأدبي الفني، والخطاب الإعلامي، والخطاب المنطقي العلمي[٣٣]. وأول ما يسترعي الانتباه في تصنيف حنفي أن العدد (تسعة) عدد مثير للتساؤل، خصوصاً ما يتعلق بجمع الاجتماعي والسياسي في خطاب واحد، وكذلك بالنسبة إلى العلمي والمنطقي. فمن الممكن أن يوجد خطاب سياسي متمايز عن الاجتماعي، والعكس بالعكس. وكذلك فإنه من الممكن أن

يوجد خطاب منطقي متمايز عن العلمي والعكس بالعكس. السياسي والاجتماعي والمنطقي والعلمي حقول معرفية مستقل بعضها عن بعضها الآخر.

ثمة مسألة أخرى هي موضوع تساؤل أيضاً تتعلق بترتيب هذه الأنواع. فقد عدّدها حنفي تراتبياً كما أعلن «ابتداءً من الأكثر إلى الأقل تعقيداً، والأعمق إلى الأقل عمقاً، والأشمل إلى الأقل شمولا»(٣٤). من دون أن يبين لنا كيف حسب الخطاب القانوني مثلاً أكثر تعقيداً وعمقاً وشمولاً من الخطاب التاريخي أو الفلسفي أو الاجتماعي السياسي. ومهما يكن من أمر شروحه التي أرفقها بهذا التعداد، فإن اعترافه بوجود بنية واحدة للخطاب(٣٥) لم يهيئه ليناقش الأدبيات الحديثة في عدم اعترافها إلا بالخطاب الأدبي مرسلةً سائر الخطابات إلى حقولها المعرفية الخاصة بها(٣٦). وهذا ما لا يوافقه عليه النقد الثقافي الذي يدعو إلى «تحويل الأداة النقدية من أداة في قراءة الجمالي الخالص وتبريره (وتسويقه) بغض النظر عن عيوبه النسقية، إلى أداة في نقد الخطاب وكشف أنساقه»(٣٧). وذلك بقطع النظر عن نوع الخطاب.

ومهما يكن من أمر، فإن الخطاب، أي خطاب، لا يمكنه أن يأخذ حضوره، بعيداً عن المجازيّة، إلاّ من خلال اللغة.

ويعني ذلك أن الخطاب أسلوب قولي لا ينفصل عن النوع الذي ينتمي إليه وعن المؤسسات التي يندرج هذا النوع في دوائرها. فمعجم الخطاب، ومستوياته الصرفية، والنحوية، والمجازية، والرمزية على اتصال وثيق بالنوع وبتلك المؤسسات.

ومما يجدر ذكره في هذا المقام، أن أي نوع من أنواع الخطاب ليس واحداً، بل هو متعدد. فالخطاب الديني ليس خطاباً واحداً. لكل دين أو طائفة أو فرقة دينية خطابها، ولكل حزب داخل هذه الطائفة أو تلك خطابه. ويمكننا أن نسجّل أن لكل فرد داخل الحزب خصوصيته الخطابية. وكذلك بالنسبة إلى الخطاب الفلسفي، والسياسي، أو غيره.

أضف إلى ذلك أنّ أي نوع من أنواع الخطاب لا يمكنه أن يعيش داخل مملكته مستقلاً استقلالاً حاسماً عن غيره من الأنواع. فالخطاب الديني مثلاً، عند جماعة من الجماعات، ولظروف متعددة، قد يكون مشتبكاً بالخطاب الاجتماعي، أو الفلسفي، أو السياسي، أو الأخلاقي أو أي خطاب آخر.

ويعني ذلك أن مقاربة الخطاب مقاربة شديدة التعقيد، ويؤدي ذلك إلى أن مستويات عديدة يمكن أن نتناول من خلالها، الخطاب، أي خطاب.

٦- كيفية تحليل الخطاب:

حدّد المهتمون بتحليل الخطاب النقاط التي يقوم عليها ذلك التحليل، فجاءت متناسبة مع الوظائف التي حددها جاكبسون للغة إلى حدٍ بعيد.

١- يقتضي تحليل الخطاب أن تعاين المتكلم (énonciateur) من خلال الكيفية التي يتمظهر بها في صلب ملفوظه (énoncé) وذلك من خلال الإمارات (indices) الدالة عليه من جهة، ومن خلال كيفية انبجاسه في الخطاب من جهةٍ ثانية[٣٨]. فهل يعني هذا الكلام أنه كلام على هيمنة المرسل (المتكلم) فتكون الوظيفة الأساسية، هنا، هي الوظيفة التعبيرية الانفعالية؟ المسألة في تحليل الخطاب أبعد من ذلك. وصيغ التعجب، التي أشار إليها جاكبسون، والتي تعبر عن انفعالات المرسل حيال ما يتكلم عليه، مسألة جزئية لا يمكنها أن تنهض بمهمة استكشاف الكيفية التي يتمظهر بها المرسل في صلب ملفوظه. وتجلياته في خطابه أعقد بكثير من أن تستطيع مثل تلك الصيغ أن تضع يدها عليها. ليس المطلوب أن نقف عند ما هو مؤشر بشكلٍ واضح ومباشر إلى القائل فحسب، المطلوب أن نمسك بالبنى العميقة التي بثتها الذات الناطقة في أعماق الملفوظ، وهي تحاول التفاعل مع المخاطب. ذلك أننا نجد في علم اللغة «أن تصوّر الفاعل المنتج للخطاب تقترن به ملاحظة حضوره في هذا الخطاب ذاته. فالفعل الفردي لتلك اللغة يدخل المتكلم في كلامه. وهذا اعتبار يعد جوهرياً في تحليل الخطاب. إذ أن الخطاب

هو المكان الذي يتكوّن فيه فاعله»[٣٩].

٢- وجوب تحديد المخاطَب (onciataire)، لأن أي فعل تلفظ على حد تعبير جاكبسون، والذي يقتضي وجود مرسِل (متكلم)، لا بد من أن يقتضي وجود مرسَل إليه (مخاطب) أيضاً يتوجب استكشاف هويته[٤٠]. والحال نفسها هنا بالنسبة إلى هيمنة المرسَل إليه في ترسيمة جاكبسون.

ذلك أن استكشاف هوية المخاطب لا تتم من خلال الإمساك بصيغ الأمر والنداء التي تحدد له، وبشكلٍ مباشر وواضح، ما يجب أن يقوم به؛ لأن المطلوب منه في الخطاب ليس عملاً يجب أن يباشره، بل إقامة حوار عقلي عملي، داخل الذهن، مع كل ما يسمعه أو يقرأه إذا كان المتكلم مثقفاً نموذجياً يؤدي، في كلامه، رسالة حياتية إنسانية. أما إذا كان المتكلم ممن ساقتهم ظروف معيّنة في غفلة من التاريخ إلى موقع المسؤولية من دون أن يكونوا أهلاً لها، فالمطلوب من المخاطب سلوك يجب أن يقوم به من دون أن يعي أن الخطاب قد مارس مثل هذا التأثير عليه. ذلك أن الخطاب الأنجح من هذا النوع، هو الخطاب الذي يستطيع أن يخفي مآربه من خلال ملفوظات، لغة مسروقة على حد تعبير بارت تفعل فعلها السري من خلال مقاصد مضمرة تأخذ طريقها المباشر إلى عقل المخاطب الباطن (L`inconscience). ومما يجدر ذكره في هذا المقام أنّ نظرية التلقي، وعند أطرافها المتعلقة بالحضور القبْلي للمخاطب في ذهن المتكلم، تفسر إلى حدٍّ بعيد حضور المخاطب في الكلام، لأن مستواه الثقافي، ومواقفه المعتادة، وسلوكه المألوف، وقدراته النقدية ستتدخل إلى حدٍ بعيد، في تحديد مسارات الكلام، ومضامينه، وهمومه الفكرية والتواصليّة.

٣- استكشاف موضوع الخطاب[٤١]. ذلك الموضوع الذي يمكن أن يكون تجربة أو حدثاً متعلقين بالمتكلم، فيكون خطابه عندئذٍ خطاباً موسوماً (Marque)، أو أن يكون وقائع ومعارف موضوعية بعيدة عن القائل، فيكون

خطابه عند ذاك خطاباً غير موسوم [٤٢]. وتضعنا هذه المسألة، مرّة جديدة، وجهاً لوجه مع ترسيمة جاكبسون التي تحدّثت عن هيمنة السياق . والوظيفة المرجعية للكلام، تلفت انتباهنا إلى تحليل المضمون الذي يسعى إلى «الوصول إلى الأغراض الحقيقية التي من أجلها حرّر صاحب الخطاب خطابه»[٤٣]. وهذا ما لا يعبرّ عن حقيقة استكشاف موضوع الخطاب، لأن هذا الموضوع لن يقَدَّمَ في الخطاب، من خلال عملية استنساخ موضوعية حيادية، إلا في الخطاب العلمي. أما في سائر أنواع الخطاب، فإنه يقدّم معدّلاً، كثيراً أو قليلاً، في ضوء وجهة نظر المتكلم. واستكشاف موضوع الخطاب (Rèferent) يجب أن يتركز داخل دائرة التعديل. فالتعديل وحده ذو قيمة؛ لأنه يشير إلى علاقة الإنسان بالعالم. أما العالم بحدّ ذاته معزولاً عن الإنسان فلا قيمة له في عالم الخطاب.

٤- استكشاف مواقف المتكلم حيال خطابه الشخصي[٤٤]. وذلك بتتبّع ما يشير إليه النص من موقف الفاعل الداخلي تجاه قوله. ولا يشمل هذا التتبع تلك الإشارات الصادرة عن وعي المتكلم بما يقوله وحده، ولكن يتعداه إلى ما ينبثّ داخل المكوّن اللغوي للخطاب من غير أن يكون المتكلم متنبهاً إليه، لأن هذه الإشارات جميعها، وخصوصاً تلك التي صدرت عفو خاطره إنما تؤشر إلى الموقف الذي استدعى الخطاب. ومؤشرات الموقف قد لا تتصل بفعل القول نفسه، ولكن بموقف الفاعل مما يقول [٤٥]. ولعل لجوء المتكلم إلى صيغ تشير إلى التأكيد أو اليقين، أو إلى الشك والاحتمال إنما كان بفعل ذلك الموقف .

٥- استكشاف الامارات الدالة على المكان والزمان [٤٦]. ذلك أن الموقف الذي يحيط بالخطاب، وإن كان سياسياً، إلا أنه لا يحدّد، وحده، مقاصد الخطاب.

المكان الذي يُطلق فيه الخطاب حاضر في ذلك الخطاب من خلال تدخله، بوصفه حيّزاً لذلك الموقف، في تحديد الكثير من صيغ الكلام ومقاصده.

فخطاب قائد فلسطيني مقيم في غزة، وإن كان ينطلق من الموقف نفسه ومن القناعات نفسها التي ينطلق منها قائد فلسطيني آخر مقيم في الشتات، ستكون (هنا) الخاصة به فاعلة بطريقة مختلفة عن (هنا) الشتات. فهنا غزة مشوبة بالخوف والخطر، أما (هنا) الشتات فمتعلقة بعلاقة الفلسطيني بالدولة المضيفة من جهة، وبهموم مختلفة من جهة أخرى. وطبيعي أن يكون حضور (هنا) الداخل في الخطاب مختلفاً عن حضور (هنا) الشتات فيه. وكذلك فعلها في إنتاج الكلام. فالمكان مُزدوج العلاقة بالخطاب. يسهم في إنتاج الكلام بقدر ما يسهم الكلام في إنتاجه، وتظهير صورته.

والزمان الذي يُطلق فيه الخطاب حاضر هو الآخر في ذلك الخطاب، ومن خلال تدخّله، بوصفه حيّزاً للموقف المحيط بالخطاب، في تحديد الكثير من صيغ الكلام ومقاصده. والموقف لا يكون موقفاً إلا في لحظة زمانية محددة. وهذه اللحظة هي لحظة داخل إطار زماني له مقوماته وصفاته وخصائصه. يفرض زمن حرب تموز ٢٠٠٦ على خطاب أي لبناني ما يختلف عما يفرضه عليه زمن ما بعد تلك الحرب، الزمن المكلل بانتصار المقاومة.

وتهافت زعماء الموالاة(٤٧) على الاتصال بتلفاز المنار، في أثناء القتال، خصوصاً بعدما بدأت بشائر انتصار المقاومة تلوح في الأفق، إشارة واضحة لتأثير (الآن) في توجيه خطاب هؤلاء الناس، تلك (الآن) التي كانت مفاعيلها المستقبلية غانمة بالنسبة إليهم. ومن يتابع خطابهم في (الآن) ما بعد الحرب يجدها مختلفة جداً. حاولوا خلال الحرب إمساك حبل الموقف المطلوب منهم من طرفيه. ومما يجدر ذكره، في هذا الصدد، أن الزمان هو الآخر مزدوج العلاقة بالخطاب. يسهم في إنتاج الكلام بقدر ما يسهم الكلام في إنتاجه، وتقديم صورته.

ويبقى أنه إذا كان الهدف من تحليل خطاب ما معرفة مقاصد هذا الخطاب، فإن هذه المقاصد لا يمكن أن تقدمها لنا اللغة وحدها. ذلك أن

الدلالة التي يقدّمها النظام اللغوي من معجم ومستوى صرفي وآخر نحوي بمعزل عما يحيط بالكلام من متكلم، ومخاطب، وموقف، وموضوع كلام، وزمان، ومكان ستكون دلالة غير معبّرة عما يحمله الخطاب من طاقة دلالية. واللغة التي يعبر الخطاب من خلالها عن مقاصده لغة معدّلة، لأن السياق الفريد الذي وُضِعَت فيه يفرض على معجمها، وعلى مستوييها: الصرفي والنحوي خصوصية لا تكون لها في أي سياق آخر. وهذه اللغة لن تكون مسكونة بدلالتها السياقية وحدها. سيتموضع فيها كلّ من المتكلم والمخاطب والموقف، والموضوع، والزمان، والمكان، وقد صار كلّ هؤلاء معدّلين بناءً على التأثر والتأثير المتبادل بين هذه المكونات بعضها مع بعض من جهة، وبناء على ايديولوجيا المتكلم من جهة أخرى. فرؤية المتكلم المركبة من مجموعة مكونات هي: الثقافة والقناعات والهموم والاهتمامات ودرجة الانفعال، تعدّ الفاعل الأساسي في إعادة إنتاج مكونات الخطاب التي أسلفنا ذكرها.

ولذلك فإن هذه الدراسة ستتناول ما يأتي: رؤية سماحة السيد حسن نصر الله إلى العالم، استكشاف كل ما هو غير لغوي في الخطاب، الخطاب بوصفه لغة.

الهوامش:

١- سعيد الغانمي، البنيوية، في كتاب معرفة الآخر، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ١٩٩٦، ص١٩.
٢- فردیناند دي سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة يوسف غازي ومجيد نصر، جونيه، لبنان، دار نعمان للثقافة، ١٩٨٤، ص ٣١-٣٢.
٣- محمد يحياتن، الأصالة في نظر رضا مالك، تحليل الخطاب من خلال نظرية الحديث والتلفظ، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، العدد ١٤، ١٩٩٩، ص ٣٣٦.
٤ - م،ن،ص،ن.
٥- الشكلانيون الروس، نظرية المنهج الشكلي، ترجمة إبراهيم الخطيب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٢، ص٣٥.
٦- م،ن،ص،ن.
٧- سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧، ص١٤.
٨- T. Todorov, poétique, paris,1973, p25-26.
٩ - سعيد يقطين، م.س، ص١٥.
10-E. Benvenistee, problémes de linguistique générale, paris, Gallimard 1966, p242.
١١- رومان جاكبسون، قضايا الشعرية، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ١٩٨٨، ص ٣٥٢٣.
12- –E. Benveniste, Ibid,p129-130.
13- Ibid,p129-130.
١٤- نبيل أيوب، التعبير منهجيته وتقنياته، بيروت، دار المكتبة الأهلية، الطبعة الثانية، ٢٠٠١،ص١٠.
١٥- محمد يحياتن، م.س، ص٣٣٧.
١٦- رولان بارت، أسطوريات، ترجمة محمد قاسم المقداد، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٦، ص ٢٦٨.
١٧- فان دايك، النصّ والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، بيروت والمغرب، افريقيا الشرق، ٢٠٠٠، ص١٥٦.
18- E. Benveniste, Ibid,p241.
١٩- سعيد يقطين، م.س، ص ١٩.
20- E. Benveniste, Ibid,p241.

٢١- عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥، ص١٢.

٢٢- سعيد يقطين، م.س، ص ٢١.

٢٣- م.ن، ص٢٠.

24- D. Maigueneau, Initiation aux methodes de l`analyse des discours, paris, Hachette Universelle,1976, p3-20

٢٥ - ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٤، ص٢٥.

٢٦ - م.ن.ص.ن.

٢٧- م.ن.ص.ن.

٢٨- ادورد سعيد، الاستشراق، ص١٣٥.

٢٩- رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة بنعبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣، ص٢٠.

٣٠- م.ن.ص.ن.

٣١- استلب خطاب المحافظين الجدد في أميركا خطاب بعض من يمثلون بعض الطوائف اللبنانية، فجعل خطابهم مشتبكاً بدائرة اختلاف المؤسسة (الطائفة) عن المؤسسة الأخرى (الطائفة الأخرى)، ضارباً صفحا ثقيلاً على دائرة المشترك بينهما. وهكذا نقل خطاب هؤلاء القادة هيمنة الاختلاف من سلطة المؤسسة إلى سلطتهم ليتحوّل جمهورهم إلى أداة يخوضون بها معركتهم حتى ولو كان الخصم مقدساً، والكارثة المدمرة حين يكون هؤلاء القادة مثقفين من الدرجة الخامسة أو السادسة تستطيع أي قوة في العالم أن توظفهم وتوظف خطابهم لمآربها.

٣٢- ان وسائل الانتاج الثقافي، خصوصاً ان الثقافة تحدث بالاتصال، والاتصال مع المتلقي لا يحصل إلا بها، توهم أنها تقدّم لكل فرد ما يتطلبه هو تحديداً ويحتاجه. وبهذا تقسر المرء على الانضواء مع الآخرين حيث يجري استغلال مفهوم الاحتلاف واللعب به.

Baudrillard, selected writings 39, and kelimer op.cit 40.

٣٢-عبد الله الغذامي، م.س، ص٢٦.

٣٣- حسن حنفي، تحليل الخطاب، في تحليل الخطاب العربي، المؤتمر العلمي الثالث، جامعة فيلادلفيا، كلية الآداب، عمان، منشورات جامعة فيلادلفيا، ١٩٩٨، ص٢٢-٢٨.

٣٤ - م.ن، ص٢٢.

٣٥- م.ن.ص.ن.

٣٦- م.ن، ص٢٧.

٣٧- عبد الله الغذامي، م.س، ص٨.

٣٨- محمد يحياتن، م.س، ص٢٣٧، صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، الكويت، عالم المعرفة، العدد ١٦٤، ص٩٩.

٣٩- صلاح فضل، م.س، ص٩٨.

٤٠- محمد يحياتن، م.س، ص.ن؛ صلاح فضل، م.س، ص.ن.

٤١ - محمد يحياتن، م.س، ص ٣٣٧.

٤٢ - صلاح فضل، م.س، ص٩٩.

٤٣- عبد الرحمن صالح، التحليل العلمي للنصوص بين علم الأسلوب وعلم الدلالة والبلاغة العربية، المبرز، العدد ٦، ١٩٩٥، ص١٠.

٤٤- محمد يحياتن، م.س، ص٣٣٧.

45- Lozono, Jorge penaqumarin,crisixa Abril Gonzolo, analisis del-dicurso, madrid, 1986, p89-90. صلاح فضل، م.س، ص٩٩.

٤٦- محمد يحياتن، م.س، ص٣٣٧.

٤٧- مثل الاستاذ وليد جنبلاط زعيم الحزب التقدمي الاشتراكي، والسيد سمير جعجع قائد القوات اللبنانية.

الفصـــل الثـــاني

رؤية سماحة السيد إلى العالم

رؤية سماحة السيد إلى العالم

«عاشوراء في خطاب المقاومة الإسلامية» عنوان قائم على ثلاثة مصطلحات، يبدو اثنان منها بديهيين. فعاشوراء ذاكرة إسلامية عصية على الزمان، والمقاومة فعل إسلامي مرتبط بغير آصرة بتلك الذاكرة. والبداهة في التعامل مع مصطلح من المصطلحات لا تعني الإمساك بكل إمكاناته وكل الاحتمالات القائمة فيه. ولو كان الأمر كذلك لما احتجنا إلى خطاب يتناول ذينك المصطلحين بالتدقيق والتحليل والكشف عما ينطوي فيهما من أبعاد. وإذا تكفَّل الخطاب بإماطة اللثام عن تلك الأبعاد، فما الخطاب؟

رأى بنغنست أن الخطاب «كل تلفُّظ يفترض متكلماً ومستمعاً، وعند الأول هدف التأثير على الثاني بطريقة ما»[1]. ويعني ذلك أن الخطاب عملية تواصل بين طرفين متراتبين عنده، وأن يهدف الأول إلى التأثير على الثاني، يعني أن الأول يمتلك وعياً ومعرفة لا يمتلكها الثاني. ولا ينفصل هدف التأثير عن الشعور بالمسؤولية الذي يتملك المتكلم حيال المتلقي. والشعور بالمسؤولية لا يتأتّى إلا عن ثقافة لها موقعها داخل حركة التاريخ الحديث. وخطاب المسؤول، ككل خطاب له بعدان:

البعد الأول هو الرؤية إلى العالم. وحين تكون هذه الرؤية رؤية المسؤول لا بدَّ من أن تأتي مميزة بكل مكوِّناتها: ثقافة وقناعات، وهموماً، واهتمامات.

والبعد الثاني هو لغة ذلك الخطاب التي تكون بمعجمها، وتراكيبها، ومجازها، ورموزها، وشيفراتها الثقافية محدَّدة ومحكومة بتلك الرؤية.

وحين يتحدّد الخطاب ويتميَّز بالرؤية واللغة يصبح النظر إلى عاشوراء من

خلال خطاب المقاومة الإسلامية مسألة نقدية بشكل أساسي... وتصبح المدوَّنة التي نبحث من خلالها عن موضوعنا أمراً بالغ الرهافة يساعد الباحث أو يعوّقه عن مراميه.«وخطاب عاشوراء» لسماحة الأمين العام، والذي هو عبارة عن تلك الكلمات التي أحيى بها سماحته ليالي عاشوراء عبر عشرة أعوام ممتدة من العام ١٩٩٧ وحتى العام ٢٠٠٦، والمحتضنة لأكبر نصرين عربيين في التاريخ الحديث، هو خطاب غير عادي عامرٌ بحساسية أدبية، سياسية، ثقافية، لا يضاهيها فيه سوى الحساسية التاريخية. ويؤهله كل ذلك ليكون نصاً بالغ الأهمية رؤية ولغة، وعاشوراء فيه ليست جزءاً من ثقافة المتحدّث فحسب، ولكنها موضوع الخطاب أيضاً. ولذلك فإن البحث عن عاشوراء يصبح أكثر سهولة. والسهولة يفرضها المنهج الموضوعاتي الذي يحول دون أن يبرز الباحث فيه قدراته النقدية.ْعلى العكس تماماً كما لو كانت المدوَّنة المدروسة قائمة على كلمات موضوعها المصطلح الثاني (المقاومة الإسلامية).

أضف إلى ذلك أن هذا الخطاب موجه إلى جمهور متنوع يفترض أن يتحدَّث سماحته بلغة هذا الجمهور[٢]. ويؤثر هذا الأمر على أدبية الخطاب الذي يندرج داخل دائرة الكلام الشفوي الذي يحرص على أن يكون أحاديّ الدلالة. وفي ذلك اختلاف كبير عن الكلام الكتابي الذي يحتمل دلالة جديدة عند كل متلق جديد. ويؤدي ذلك إلى تفاوت بيِّنٍ في الأدبية التي هي قوام العملية النقدية.

ومهما يكن من أمر، فإن قراءة «خطاب عاشوراء» لسماحة الأمين العام كفيلة بتقديم رؤية سماحته إلى العالم (عاشوراء)، تلك الرؤية الثاقبة التي قادت إلى الانتصار، وكفيلة أيضاً بإبراز لغة متناسبة، في مستوى من المستويات، مع تلك المسؤولية العظيمة.

وما دام الخطاب خطاب عاشوراء، والموضوعُ موضوعَها صار السؤال البديهي: كيف وعى خطاب السيد عاشوراء بوصفه خطاب المقاومة الإسلامية النموذجي؟

أ- وعي عاشوراء في خطاب المقاومة:

لم تكن تسميةُ حدثِ شهادة الحسين وأهل بيته(ع) باسمين: أحدهما: زمني (عاشوراء)، والآخر مكاني (كربلاء) قائمةً على المصادفة.

فالتسميتان علمان على الحدث لا تحتاجان إلى إضافة أو وصف لكي تتحدَّدا. ولا يمكننا أن نفقه سر ذلك ما لم نُحِط بأبعاد ذلك الحدث الذي بات معلماً زمانياً مكانياً في آن معاً. ولقد قطع خطاب السيد شوطاً واسعاً في مجال تلك الإحاطة. والخطاب لم يصف تلك الحادثة بأنها حادثة إلهية[٣]، أولاً وقبل أي وصف آخر إلا لأن هذه الصفة صفة متمكنة من ذلك الحدث، تعطيه هويته الأساسية.

فالتوجه إلى كربلاء امتثال لأمر الله تعالى، وقمة في العبودية[٤]، وما جرى هناك من ألفه إلى يائه، وبكل تفاصيله ناجم عن «تخطيط إلهي دقيق ومحكم»[٥]؛ ولذلك كانت نتائجه غير عادية بالنسبة إلى حياة المسلمين وتاريخهم. فدم الحسين(ع) قد حفظ رسالات ربه[٦]، وحال دون أن يحقق يزيد «مشروعه الجاهلي الطاغوتي المحارب لله ورسوله»[٧]؛ ولذلك فإنه ليس بإمكاننا، كما يرى سماحته، أن ندرس هذا الحدث وفاق المناهج الاجتماعية، أو الفكرية، أو السياسية الحديثة، كما لا يجوز لنا أن نستخدم لغة اليسار في الحديث عنها فنقول: إن حركة الحسين(ع)«حركة ثورية متقدمة في حياة الأمة»[٨]؛ لأن حسابات هذه اللغة وتلك المناهج التي تصطنع العلمية ميزاناً تقيس به مقادير الخسارة والربح لا يمكنها أن تلتقط أسرار الربح الوفير الكامنة في شهادة الحسين(ع). لا تُلتقط تلك الأسرار إلا بالقول: إنها حركة دينيةٌ إسلاميةٌ... الدوافع والخلفيات»[٩]. خصوصاً أن مفاعيل ذلك الدم ليست على عجلة من أمرها، ولا بدَّ من أن تضيق العلمية ذرعاً بانتظار حدوثها. وتبقى صفة الإلهية الصفة الأقوى في توضيح أبعاد تلك الحادثة.

ويأتي وصفها بالتاريخية[١٠] في المرتبة الثانية؛ لأن دور البشر في

مجريات أمورها دور ثانوي قياساً على الإرادة الإلهية والأهداف الإلهية التي حكمت أن يستشهد الحسين(ع) بما هو القائد المعصوم، وأن يستشهد أهل بيته(ع) وأن تُسبى نساؤه ليكون كل ذلك قمة في العبودية كما يرى السيد. والصفة التاريخية نتيجة قياساً على الأصل، الصفة الإلهية. وإذا كانت هجرة الرسول (ص) قد تمت بأمر إلهي، هدفها خير البشر من خلال تعميم قيم الإسلام[١١] بما يغيِّر الناس وسلوكهم وعلاقاتهم فيكون ذلك حركة تاريخية، فإن هجرة الإمام الحسين(ع) إلى كربلاء بأمر إلهي أيضاً.. هدفها خير البشر من خلال «الحفاظ على قيم الإسلام وإنجازات الرسول(ص)»[١٢]، بما يعيد الحق إلى نصابه فيكون ذلك حركة تاريخية أيضاً، ولذلك فإن سماحته يرى أنَّ الهجرتين هجرةٌ واحدة من حيث المضمونُ والهدفُ والخلفية والمظاهر والشعارات[١٣].

فهما أمر إلهي انعكس حركة إيجابية في تاريخ البشر. وإذا كانت غاية كربلاء «أن تستنهض الأمة وتحرِّكها وتوقظها»[١٤]؛ أي أن تنتج تاريخاً جديداً لها مختلفاً عن التاريخ الذي أراده لها زيد، فإن مفاعيل تلك الحركة لن تتوقف عند تخوم إنجازاتها المباشرة في منع يزيد من تحقيق مشروعه، ولكنها حركة مستمرة ما وُجد الإنسان على الأرض.

وحين يرى السيد أن إحياء ليلة من ليالي عاشوراء هو إحياء لأمر محمد(ص) وآل محمد(ع)[١٥]، يعني أن الحدث الكربلائي ذاكرة وفعلٌ حاضر متحقق في كل لحظة. والإحياء ليس تعزية وحزناً وأجراً فحسب، ولكنه استحضار للفعل الكربلائي بكل أبعاده وخلفياته ومفاعيله ووضعه في مجرى الزمن الحاضر أيضاً. ويأتي كلام السيد على المقاومة في هذا السياق: «هكذا تكون لنا كربلاؤنا التي ننتصر فيها على كل أعدائنا ونهزمهم إن شاء الله»[١٦] ولا يشير هذا الكلام إلى الاستمرارية التي تتصف بها حركة كربلاء فحسب، ولكنه يشير إلى روحية كربلاء التي تحتضن بذرة الانتصار المتفتحة أبداً أيضاً. إن إضافة كربلاء إلى نون جماعة المتكلمين تفتحها ليكون لكل مرحلة

كربلاؤها، كربلاؤها المستقلة عن نتائجها الراهنة المباشرة. ويعني ذلك أن لكل كربلاء باطناً وظاهراً، باطناً ثابتاً متمثلاً بالفعل الذي يشكّل استجابة لأمر الله في عظائم الأمور وصغائرها، وهو فعل نجاح أكيد، وظاهراً متغيّراً متمثلاً بالفشل المؤقت أو بالنجاح المرحلي. كربلاء هذه حاضرة أبداً في سلوك أولئك المؤمنين المستجيبين لأمر الله ما بقي البشر حتى عصر الظهور المقدَّس الذي لن يكون سوى كربلاء تلك المرحلة[١٧].

وأن تكون كربلاء حادثة تاريخية بهذا الحجم المتناسب مع صفتها الأولى، كونها حادثة إلهية لا بدَّ من أن يصفها خطاب السيد بأنها حادثة استثنائية[١٨]. ومجيء الاستثنائية ثالثة لا يقلل من شأنها؛ لأن هذه الاستثنائية مرتكزة على الصفتين الآنفتين: الإلهية والتاريخية. فهي تجمعهما في تكوينها خصوصاً أنها قد واجهت ظالماً استثنائياً ارتكب في كل سنة من سنوات حكمه الثلاث جريمة نكراء لا تُغتفر. قتل ابن بنت رسول الله (ص)، واستباح المدينتين المقدستين مكة والمدينة. وشخصية هذه أفعالها لا بدَّ من أن يكون مشروعها مشروعاً جاهلياً محارباً لله ولرسوله[١٩]. وحدث يتصدى لهذا المشروع فيحول دون تحقق مفاعيله السلبية المدمِّرة هو حدث استثنائي سيكون له حضور استثنائي في الوجدان الشعبي[٢٠] على امتداد التاريخ. وإذا تساءلنا عن عمق الموقفين، قدَّمت لنا رؤية المقاومة من خلال خطابها جذرين لهذا الاختلاف: الجذر الأول هو التعلق بأهداب الدنيا، والجذر الثاني هو التعلق بالآخرة والامتثال لأمر الله[٢١].

ويبقى أن السؤال البديهي الذي يُستثار حول رؤية المقاومة إلى الحدث الكربلائي: ما هي مكوِّناته؟ وأول ما يتبادر إلى ذهن المتسائل هو المكوِّن التاريخي. والمكوِّن التاريخي مادة يمكن قراءتها من خلال وجهات نظر متباينة، ويمكن أن يكون لها غير تفسير. فهو مكوِّن أقرب إلى الحيادية منه إلى تحديد موقف. ولقد سمعنا، وفي مراحل متعددة من تاريخنا، أصواتاً نكرة ترى في الحدث الكربلائي خروجاً على إمام ذلك الزمان. ويعني ذلك أن المكوِّن

الأساسي لرؤية المقاومة هو المكوّن الثقافي الإسلامي. والمدرسة العلمية الثقافية الجهادية التي أسَّس لها أمير المؤمنين(ع)، وتوارثها معصوم عن معصوم، هي التي حكمت تلك الرؤية إلى حد بعيد.

وإذا لم تكن الثقافة المعصومة، في طور تكوُّنها، معنيةً بتحديد الرأي من موقف هذا الإمام أو ذاك، فأدّى ذلك إلى إثارة أسئلة تتعلق بموقفي الحسنين(ع) المتباينين من الحكم الأموي، فإن خطاب سماحته قد وضع النقاط على الحروف في هذه المسألة وفي غيرها. وذلك اعتماداً على ثقافة المرحلة المؤسسة على الموروث الثقافي الإسلامي. ولقد أزال كلام السيد كل لبس يمكن أن يعلق بذهننا حول تباين مواقف أئمتنا:«وظيفتنا في الدنيا، أن نؤدي تكليفنا الشرعي. لا يجوز أن يكون أحدنا أسير الشعارات بالمطلق. (هيهات منا الذلة) ليس شعار الحسين فقط، كما أن المصالحة ليستْ شعار هذا الإمام أو ذاك، وليست صالحة لكل مرحلة بل في كل مرحلة لنا تكليف محدَّد، والإمام يقول لنا تكليفكم كذا، نحن جماعة التكليف نتبع أمر إمامنا»[٢٢]. وإذا كان هذا الكلام حاسماً للجدل حول صلح الحسن(ع)، فإنه يطرح أمامنا قضية القيادة، ودور القائد في حياة الأمة، وإن كنّا مضطرين إلى تأخير الإجابة عن هذا السؤال لنستكمل الحديث عن مكوّنات رؤية المقاومة إلى الحدث الكربلائي.

وتأتي تجربة المقاومة الإسلامية الراهنة لتطرح نفسها مكوّناً ممكناً من مكوّنات رؤيتها إلى كربلاء. وهذا ما يستدعي أن نقف عند رؤية المقاومة إلى نفسها وعند تعالقها بالحدث الكربلائي.

ب-ثقافة المقاومة وثقافة كربلاء:

قدّم لنا خطاب المقاومة رؤية إلى كربلاء في ضوء التجربة الجهادية الراهنة، خصوصاً عندما انطلق سماحته من التحوُّل الكبير الذي أحدثته دماء شبَّان مجهولين في الأرض معروفين في السماء، في أمتنا وفي عالمنا وهو

يعني بهم استشهاديي المقاومة الإسلامية، ليقيس على هذا التحوُّل تحوُّلاً آخر يمكن أن يحدثه استشهاد قائد عظيم من مثل الحسين(ع)(٢٣). وإذا أراد سماحته أن يبيِّن حجم ذلك التحوُّل أشار إلى أن الدم الذي سفكه يزيد سيتعدى بمفاعيله زمن ذلك الطاغية «إلى تاريخ هذه الأمة، في الأجيال الآتية، في المستقبل، في حركة التغيير الكبرى في العالم. هذا الدم هو الذي سيصنع كلَّ هذا التاريخ»(٢٤). وحين يرى أن المآل الإنساني الموعود للعالم نتاج متصل بالشعلة الحسينية، فمن الطبيعي أن يرى أن كلَّ إنجاز يحققه المسلمون ليس سوى حلقة في سلسلة معروفة الطرفين. يدخل في سياقها بناء الدولة الإسلامية في إيران، والمعادلات التي أعادت إنتاجها المقاومة الإسلامية(٢٥). وما الإنجاز الذي سيجترحه الإمام الحجة(عج) في آخر الزمان سوى النهاية الطبيعية والأكيدة التي أسس لها الحسين(ع) بدمه في كربلاء.

والمقاومة الإسلامية التي رأت لنفسها وظيفة التمهيد(٢٦)، الذي يندرج في سياق الحدث الكربلائي، لم تكتف بأن ترى هذا الأمر عملاً ثورياً تغييرياً مفيداً لجيل محدد من أجيال المسلمين، ولكنها وضعته في سياقه الإلهي.

«هدف الأنبياء والرسل هو إقامة العدل في الأرض. وقد سعوا إليه وضحّوا من أجله، وهو الهدف الذي سيتحقق، إن شاء الله، وبوعدٍ منه عز وجلّ علي يدي حفيد الحسين(ع) الحجة المنتظر(عج)(٢٧)، وخطاب المقاومة لا يشير إلى أنه يعي هذا الأمر فحسب، ولكنه يشير إلى أنه يعي أنه يعيه:«الحسين ليس قائداً وإماماً مقطوع الصلة بالماضي، ولم يكن مقطوع الصلة بالمستقبل. الحسين هو امتداد لحركة النبوة والرسالات التي خُتمت بمحمد(ص)، واستمرت في إطار المعصومين(ع)، واحتُفظت في أمانة وعهدة صاحب الزمان. حتى إذا جاء وقت الوعد الإلهي خرج ومعه المسيح ليقيما دولة العدل والعبودية لله في العالم(٢٨). ونظرة المقاومة إلى قضية العدالة على الأرض وفاق هذا السياق لم يجعلها تحدِّد موقعها داخله بشكل دقيق فحسب، وهذا

يكسبها ثقة عارمة بمسارها، ولكنه جعلها تقدم النظرية الإسلامية في الثورة والسياسة في مواجهة النظرية الماركسية. فلقد رأى سماحته أن كثيرين «قاموا بثورات وأسقطوا حكّاماً ظالمين، ولكن بعد أن أخرجوا الظالم من الساحة جلسوا هم ليحكموا بنفس ذلك الظلم»[٢٩]، ورؤيته وإن وافقت الماركسية في جانب من تصورها، فوضعت إصبعها على جرثومة السلطةِ غير الإسلامية ووجدت أنها محكومة بأن تكون سلطة ظالمة، إلا أنها لم تكتف بهذا الكشف وتلك الملاحظة، عندما رأت أن سلطة يقيمها الإسلام الحنيف، على يد قادته المعصومين، لن تكون إلا سلطة عادلة، وإن تأخر قيامها إلى آخر الزمان، وإن احتاجت إلى تمهيد أساسي كثورة الحسين(ع) وإلى ممهدات تاريخية كثورة الخميني(قده)، وكحركة المقاومة الإسلامية في لبنان.

ومما لا شك فيه أن هذه الرؤية التي واجهتنا في خطاب سماحته قد خطت خطوة واسعة في اتجاه إنتاج الثقافة في ضوء معطيات المرحلة التاريخية الحالية. ذلك أن هذا التعالق الذي رأيناه بين كربلاء، والثورة الإسلامية في إيران، والمقاومة الإسلامية في لبنان، وما سينجزه الإمام الحجة في فكر سماحته هو فهم دقيق للواقع، وللمعضلة التي تواجه البشرية من زمن أبي جهل وزمن يزيد إلى زمن إسرائيل وزمن الاستكبار العالمي[٣٠]، وخطاب المقاومة لم يشكل تشخيصاً لمشكلة الظلم والاستبداد وحدها، تعدَّاها إلى تحديد الدواء.

وهل الثقافة سوى تحديد للمشكلة، ووضع حلٌ لها؟ إننا إذاً أمام ثقافة الانتصار في زمن عربي إسلامي خاوٍ يعيش على ما يستورده من ثقافة الآخرين.

ومساهمة سماحته في إنتاج ما أنتجه من ثقافة إسلامية ثورية لم يكن ترفاً فكرياً قائماً على فرضيات هذا الصحافي المراقب للأحداث أو ذاك، ولكنه نتاج الخائضين في غمار المشكلات الصعبة المستعصية على مختلف أنظمة هذه الأمة. وما كان لسماحته أن ينجح فيما نجح به لولا إمساكه المشكلة من

مقبضيها الحقيقيين عنيت الخوض في غمار التجربة والاعتصام بفكر أئمتنا المعصومين وثقافتهم الإسلامية. ولذلك فالمقاومة الإسلامية لم تنطلق من تجربتها لترى حجم الحدث الحسيني في ضوئها إلا لتفيد من ذلك الحدث الإفادة المرجوة في تسديد المسيرة وتنشيطها، والمقايسة التي أجراها سماحته بين إنجاز المقاومة وإنجاز الحسين(ع) كانت برهاناً منطقياً لتبيان حجم الإنجاز الحسيني، ولم تكن لتعني أن بداية العلاقة القائمة بين المقاومة وكربلاء قد ابتدأ نسيجها من خيط في لبنان. فالعكس هو الصحيح وغاية آمال الاستشهاديين «يكمن في سر وهوية وروح وعقل وقلب ودماء وآهات أبي عبد الله الحسين(ع)»[٣١] كما يرى سماحة السيد. وهم لم يقتحموا هذا الموقع أو ذاك بالسلاح «اقتحموه بالحسين(ع)»[٣٢].

والحسين هو المدرسة التي تخرَّج من صفوفها مقاتلو المقاومة الإسلامية في لبنان وفلسطين[٣٣]، ولم يكن خيار (هيهات منا الذلة) خيارهم الوحيد للصمود فحسب، كان خيارهم لاستعادة الأرض[٣٤] أيضاً. كل ذلك بعد أن تعلموا من اليوم العاشر كلمة الحسين «إني لا أرى الموت إلا سعادة، والحياة مع الظالمين إلا برما»[٣٥].

ومهما يكن من أمر، فإن اتصال المقاومة بكربلاء ودورها التثويري التحريضي ضد الظالمين ليس اتصالاً بأي تجربة من تجارب الأمم، ولكنه اتصال أبناء المدرسة بمعلميهم العظام، اتصال المؤمن بأصول عقيدته. وهذا أمر ليس بسيطاً، فمتابعة طريق المقاومة هو صدق البيعة للحسين(ع)[٣٦]، وامتثال لأمر الله[٣٧] وفاق قاعدة امتثال الحسين(ع) نفسها في كربلاء. وانطلاقاً من هذه النظرة استبعد سماحته أن يكون السلاح والقدرات الجسدية من بين أسرار قوة المقاومة الإسلامية. سر قوة تلك المقاومة إيمان استشهادييها[٣٨]، وحضور كربلاء الدائم في نفوسهم[٣٩]، عشقهم الحسيني للشهادة[٤٠] واختيارهم الطوعي طريق ذات الشوكة، طريق أصحاب الحسين(ع)[٤١].

ولقد لخص السيد هذا السر حين وصف المقاومين أنهم «قوم إذا قالوا فعلوا»[٤٢]. وتجعلهم هذه القاعدة مختلفين عن أولئك المنتمين إلى الأحزاب اليسارية الذين كانت مشكلتهم الأساسية أنهم قوالون أكثر مما هم فعَّالون.

ولقد تحوَّل سلوكهم هذا إلى مركَّب نقص حال دون الكثير من أمانيهم. وليس في الأمر غرابة. فهم لا ينتمون إلى المدرسة الحسينية، تلك المدرسة التي رأت فيها المقاومة الإسلامية صرحاً تربوياً تخرَّج منه جميع أبطالها. كيف لا وكربلاء على حد تعبير السيد «ما تركت لصاحب حجة حجة، ولا لصاحب ذريعة ذريعة، ولا لصاحب ألم أن يشعر أن ألمه هو الأكبر»[٤٣].

وحين يجد المقاوم الإسلامي أن أهله في أمان، وأطفاله في منأى عن يد الطغاة، ونساءه مصانون لا بدَّ من أن يقدم على الشهادة وهو متيقن أن ألمه سيظل صغيراً أمام ألم أبي عبد الله الحسين(ع) في كربلاء. ولا يغفل خطاب المقاومة الإسلامية عن الإفادة التربوية من اللحظات الأخيرة في حياة إمامنا المقدَّسة؛ ناقلاً إلينا كلماته الأخيرة «أرضيت يا رب؟»، معلِّقاً بأن ما قاله(ع): إحساس بالتقصير تجاه الله»[٤٤]. وأن يشعر (ع)، مع ما قدَّمه بالتقصير يجعل أي تضحية مهما بلغت صغيرة أمام تضحياته. ولا تربي المقاومة نفسها على التواضع حيال إنجازاتها العظيمة فحسب، ولكنها تعبئ ذاتها من خلال الفضل الذي يناله المستشهد بين يدي الحسين(ع). «إن هذا الساتر، أو هذا الكمين، أو هذه العبوة هي الفاصل بين المقاوم وبين أن يحتضنه أبو عبد الله الحسين(ع)»[٤٥]. وموت كهذا سعادةٌ تمد المقبل عليه بروحية وشجاعة وحماسة ورجولة كربلاء[٤٦].

ويبقى أن الثقافة التي أنتجت خطاباً شفافاً بهذا القدر، هي التي اجترحت انتصار ثلة من المستضعفين على أعتى كيان عنصري في هذا العصر، فصار هذا الانتصار حجة أرى العربَ والمسلمين كيف يمكن أن تُزال إسرائيل من الوجود.

إن ثقافة المقاومة الإسلامية ثقافة متفائلة، لأنها ثقافة شيعية إسلامية.

وما كان لهذه الثقافة إلا أن تكون متفائلة مع امتداد عصور الاستبداد والخوف. قرون تعاقبت بعد استشهاد الحسين(ع) والشيعة مقموعون مقتولون حتى سُميت تلك العهود بزمن الخوف. ومع ذلك والشيعة فرحون بما لديهم، صابرون، محتسبون، ينتظرون إمام العصر والزمان الذي سيملأ الأرض عدلاً بعد أن تكون قد ملئت ظلماً. وثقافة متفائلة بهذا القدر نتاج طبيعي لحدث كربلاء، العطاء الكبير بنظر التاريخ. الصغير بنظر مجترحه الحسين(ع).

ج- عاشوراء والقيادة في خطاب المقاومة:

تضعنا رؤية المقاومة إلى عاشوراء وجهاً لوجه أمام فكرة القيادة التي تقود حركات التمهيد المتتالية وصولاً إلى إنجاز الثورة الإسلامية النهائية على يد حفيد الحسين(ع). والذي نجده في خطاب المقاومة، قناعةٌ راسخة أنَّ الإمامة «ضمانةُ النظام والوحدة والحق والآخرة وطريقُ الله[٤٧]. وفي ذلك إيماءة إلى أن تضييع الإمام، كما حدث في كربلاء، تضييع للنجاة من النار. ولذلك أتمَّ الله «الحجة على عباده في الحياة الدنيا»[٤٨]، فحدَّد لهم إماماً قائداً. ويعني ذلك أن القيادة حاجة بشرية بالدرجة الأولى. والقصة «ليست قصة التبليغ والتعليم والهداية فقط، بل تتجاوز ذلك إلى مسألة الولاية والأمرة والأخذ بأيدي الناس وقيادتهم في كل تفاصيل حياتهم فضلاً عن القضايا الكبيرة؛ لأن الناس لا يريدون شخصاً يبيِّن لهم الأحكام فقط، بل يقودهم أيضاً. وهذه سنة طبيعية»[٤٩].

وأشدّ ما تكون حاجة الناس إلى الإمام القائد هي في أيام الفتن؛ لأن الفتن تلبس الحق الباطل وتضلّ عن الطريق السديد حتى ليقف العقل عاجزاً عن التدقيق في المعلومات التي تسرَّبت إليه عن قصد، أو غيرِ قصدٍ فلا يستطيع أن يحدِّد موقفاً صائباً مما يجري. ولمثل هذه المحن والفتن نصَّب الله الإمام علامة للحق»[٥٠]. وما علينا إلا أن نطيعه طاعة عمياء. «ولذلك كان الرسول(ص) يربي الناس على المقاييس والضوابط ومعرفة الحق، وإلى

جانبها يقول: (علي مع الحق والحق مع علي يدور معه حيثما دار)... إن أعظم مقياس للحق هو رجل، هو الإمام المنصوب من الله عزّ وجلّ»(٥١). والرسول(ص) إلى ذلك يعرف أن الفتنة ليست مضلّة للعوام وحدهم تتعداهم إلى الخاصة ولذلك أوصى أبا ذر، وهو من هو، أن يسير في وادي علي(ع) حين تتشعب الأودية. وحين يكون الشخص الذي اختاره الله مقياساً وجبت علينا طاعته، أما ونحن في زمن الغيبة فقد توجّب علينا أن نسأل عن كيفية الاهتداء إلى القائد البديل. لم تتركنا العناية الإلهية تائهين. فإذا «أردنا أن نفتّش عن أساس ولاية الفقيه سنجده في القرآن الكريم، وسنجده في نهج البلاغة؛ لأن الله والرسول والأئمة وضعوا مواصفات لولي الأمر، حين تفقد الشخص المعيَّن بالنص، يجب أن تفتّش عن الشخص الذي يستجمع المواصفات»(٥٢).

وصفات البديل أن يكون عالماً، عادلاً، ورعاً، زاهداً، شجاعاً، بصيراً، مؤمناً، غير جلف، أو ظالم، أو خشن (٥٣). وتحديد الصفات وإن كان يقرّبنا من اختيارٍ صائب للولي الفقيه، بسبب تعدّدها واتساعها، إلا أنه لا يصل إلى يقينية الاختيار السليم. فهل يُعطى جميعُ أفراد الأمة سلطة اختيار الولي الفقيه بعامتهم وخاصتهم، وتجربة مجتمعاتنا مع الديموقراطية الغربية واضحة في تأكيد وصول المتموّلين وأصحاب النفوذ وحدهم إلى موقع القرار؟

رأى سماحته: أنه «في زمن حضور المعصوم هذه المواصفات تتحقق بالمعصوم، وفي زمن غيبته يكون لدينا مجموعة فقهاء، فيجب أن نستخلص من بينهم العدول، ومن بين هؤلاء يجب أن نبحث عمن يتحلى بالشجاعة والإخلاص»(٥٤).

استطاعت هذه الرؤية أن تتخلص من مأزق الديموقراطية الغربية لتحصر في الفقهاء، مفكري الأمة الكبار، مسؤولية الترشيح ومسؤولية الاختيار. والعدول من بين هؤلاء المفكرين وحدهم يُختار من بينهم أشجعهم وأكثرهم إخلاصاً. يعني ذلك أن القاعدة قد حصرت قيادة الأمة بأفضل فقهاء الأمة على الإطلاق. ونستطيع القول أيضاً أنها حصرتها في أفضل أبناء الأمة، وحين

تكون شروط القيادة دقيقة بهذا المقدار وَجُب على الأمة طاعة ذلك القائد. وعندما نطيعه إنما نطيع أمر المهدي (عج) ونطيع أئمتنا وربنا لأنهم أمرونا أن نعود إليه»[٥٥]. والدليل القاطع على وجوب هذه الطاعة تجربة المقاومة نفسها. ذلك أن المقاومة الكبيرة التي هي الشيء الوحيد في هذا العالم العربي الذي نرفع رأسنا به ونعتز به وبوجوده، لولا رجلٌ اسمه روح الموسوي الخميني، كما يرى سماحته، وهو الخبير، «لما كان لها وجودٌ في لبنان، وبعده لولا رجلٌ اسمه علي الحسيني الخامنئي لما استمرت»[٥٦]. فهو الذي نبهها إلى أن الالتفات إلى طاعنيها من الخلف، على خطورتهم، كفيل بألا تكون هناك مقاومة[٥٧].

ويبقى أن الاختلاف مع الديموقراطية الغربية في اختيار القائد لم يكن اختلاف الثقافة الإسلامية وحدها معها، الفلسفة الماركسية لم تأخذ بهذه الديموقراطية، أخذت بالديموقراطية المركزية، ديموقراطية النخبة السياسية. وهذه النخبة وإن كانت نخبة ثقافية إلى حد معقول إلا أنها ليست نخبة مفكرين كما هي الحال في مدرسة آل البيت. نخبتنا نخبة فقهاء مفكرين قادرةٌ على تشخيص مشكلات الأمة، وقادرة على اختيار الأقدر على التصدي لتلك المشكلات بعكس الديموقراطية الغربية التي هي أقرب إلى الفوغائية منها إلى الاختيار السليم.

ومما يجدر ذكره أن مقولة حاجة الأمة الدائمة إلى القائد التي أثبتت البراهين والتجارب التاريخية مصداقيتها إنما تدحض المقولة الماركسية التي ترى أن القيادة المتمثلة بالسلطة هي قيادة ظالمة دائماً، لأنها تمثّل مصالح الطبقة المستغلة في مواجهة مصالح سائر طبقات المجتمع. ولن يزول الظلم من العالم، كما ترى الماركسية، إلا بزوال الدولة والقيادة. والسؤال الصعب الذي يواجه هذه المقولة: هل سيخلو المجتمع البشري، مهما بلغ من الرقي والتقدم، من ذوي النفوس المريضة؟ وهل سيترك هؤلاء مجتمعهم لفرضية التسيير الذاتي الآلي؟

د- ثقافة عاشوراء ومرجعية العقل:

وما دمنا نتحدث عن القيادة والفكر والديمواقراطية، لا بدَّ لنا من أن نراقب وظيفة العقل في خطاب المقاومة الإسلامية لنتبيَّن موقعه في عملية اختيار القائد من جهة، ودوره في صوغ قرارات ذلك القائد من جهة أخرى.

المعروف أن المذهب الشيعي مذهب كلامي. والكلاميون يتوسلون العقل مرجعاً أساسياً يستندون إليه في أثناء محاولتهم الوصول إلى بعض الحقائق. ولكن أي الحقائق التي تشكِّل موضوع ذلك العقل؟

نشأ علم الكلام للدفاع عن الشريعة الإسلامية في وجه الأسئلة الحرجة التي طرحتها عليه بعض الأديان وبعض الفلسفات التي وجدت لنفسها موطئ قدم تحت شمس الدولة الإسلامية. ويعني ذلك أن العقل، داخل المدارس الكلامية، لم يستخدم للوصول إلى حقائق جديدة غير معروفة، الحقيقة قرَّرتها الشريعة وما على العقل إلا أن يأتي بالبرهان المصدِّق. والقيام بهذا العمل لم يكن قصد إيجاد إيمان بالإسلام، ولكن قصد ترسيخ الإيمان بهذا الدين في نفوس المؤمنين به بعد أن قدَّر الكلاميون أن أسئلة المانويين والمزدكيين والمنطقيين اليونانيين تشكِّل خطراً على ذلك الإيمان. ولذلك بدت الحاجة إلى العقل ثانوية.

ولم يخرج خطاب المقاومة الإسلامية عن هذه الرؤية إلى العقل.

فإذا ما انطلق سماحته من مبدئين:

الأول: يفيد أ ن خالق الكون أعلم بحقائق الكون[٥٨].

والثاني: يرى أن دين الله أوسعُ من العقل ومن المستحيل أن يصيب الإنسان كل شيء عن دين الله بعقله[٥٩].

فإن هذين المنطلقين قد تركا للعقل هامشاً وظيفياً ثانوياً يضطلع به إلى جانب التصديق بالشريعة الإلهية. وإذا كان الإسلام غير قابل ليقع بكليته في قبضة العقل، فإن الله لم يمنَّ على الإنسان بالعقل وحده[٦٠]؛ لأن العقل غيرُ كافٍ لتقديم الحقيقة، ولذلك منَّ الله على عباده بالهداية[٦١].

والدليل المؤيد لصحة هذا المنحى وجدته المقاومة الإسلامية في تجربة بعض كبار المسلمين الأوائل. ذلك أن «سليمان بن صُرَدَ الخزاعيَّ وهو من أصحاب الإمام علي(ع) كان يقول للإمام الحسن(ع) يا مذِلَّ المؤمنين... ومحمد بن الحنفية... كان يقول لأخيه الإمام الحسين(ع)... إلى أين أنت ذاهب؟ ألتقتل نفسك؟... كبار القوم كانوا في الأزمات والشدائد يشتبهون في تطبيق المقاييس الإلهية، مع أن الرسول (ص) كان قد علَّم الأمة المقياس الذي لن يخطئ على أساسه أحد»[٦٢].

البرهان دقيق. فالرجلان من قادة الصف الثاني في الأمة، عصفت بهما الأزمات فلم ينفعهم عقلٌ مع وجود الهداية. فكيف الحال بالنسبة إلى عوام الناس؟

الرؤية إلى العقل في خطاب المقاومة متناغمة مع حاجة الأمة إلى القائد. ذلك أن ولي الأمر في زمن الغيبة الكبرى «إضافة إلى فقهه واجتهاده ووعيه وخبرته علمه وعقله لديه بالتأكيد نوع من التأييد والتسديد والهداية فيما يتخذه من قرارات وفيما يشخّصه من وظائف»[٦٣].

تشير هذه الرؤية إلى أن المواصفات التي يُختار الولي الفقيه على أساسها غير كافية، وكذلك ما أعمله ذلك الولي من علمه وعقله: فقهاً واجتهاداً ووعياً وخبرة فيما يشخّص، أو فيما يتخذه من قرارات. يظل بحاجة إلى التسديد الإلهي، إلى ما هو أبعد من إمكانات العقل. والحسين (ع) نفسه فيما واجهه في كربلاء. كان قائماً على التسليم لمشيئة الله، ولا علاقة له بما يمكن للعقل أن يستنبطه أو يأتي به.

وإذا كان الغرب في مرحلة ما بعد الحداثة قد رفض مرجعية العقل في تحديد الصواب والخطأ. وذلك بعد سلسلة من النقود التي وُجِّهت إلى ذلك العقل الذي كان إماماً، في مرحلة الحداثة، بدءاً بكانت و«نقد العقل الخالص»، مروراً بنيتشيه ونظرته إلى الأنظمة العقلية بوصفها أنظمة بلاغية تضيِّع

الحقيقة، وانتهاءً بدريدا الذي أوصل الثقافة الغربية إلى العدمية، فأدخل المجتمع الغربي مرحلة التوحش الذي يمتلك أظافر وأنياباً نووية. ويوصلنا هذا الأمر إلى القول أن شيئاً لا يعصم الغرب والعالم من شر هذا المآل سوى الثقافة الإسلامية. فهي الوحيدة التي تمتلك رؤية متناسبة مع وظيفة العقل ومع مصلحة البشرية التي لا ينتشلها مما غرقت به إلا الموقف الإسلامي الذي بدا من خلال «خطاب عاشوراء» لسماحة السيد متماسكاً حيال قضايا الحياة البشرية من ألفها إلى يائها.

فلا ثغرة ولا اضطراب حول أي موقف من المواقف. وإذا أردنا أن نطلق عنواناً آخر على خطاب سماحته قلنا: هو «درس الثقافة الإسلامية»، لا بل «درس الثورة الإسلامية» التي بنت استيعابها للإسلام من جهة وللمعضلات التي تواجه البشرية على امتداد التاريخ من جهة أخرى على فهم علي(ع) وأبنائه المعصومين (ع) لهاتين المسألتين. ولا خلاص للبشرية إلا بتعلم هذا الدرس.

الهوامش:

١- بنفنست، مسائل الألسنية العامة، ١١-٢٤.

٢ - خطاب عاشوراء، ص٤.

٣- م.ن. ص ١٤.

٤- م.ن. ص ١٢٩.

٥- م.ن. ص ١٤٨.

٦- م.ن. ص١٤٩.

٧- م.ن ص ٢٠٠.

٨- م.ن. ص٦٩.

٩- م.س. ص ٦٩.

١٠- م.س. ص ١٤.

١١- م.س. ص١٩٣.

١٢- م.س. ص ١٩٣.

١٣- م.س. ص ١٩٠و١٩٢.

١٤- م.س. ص١٤٢.

١٥- م.س ص٦.

١٦- م.س. ص ٦٥.

١٧- م.س. ص٢٥٠.

١٨- م.س. ص ١٤.

١٩- م.س. ص٢٠٠.

٢٠- م.س. ص ١٥.

٢١- م.س. ص ص ١٧و ٢٦و ٨٧و ٩١و ٩٢.

٢٢- م.س. ص ٥٩.

٢٣- م.س. ص١٥٣.

٢٤- م.س. ص١٥٠.

٢٥- م.س. ص ٢٦.

٢٦- م.س. ص٧.

٢٧- م.س. ص ٧٢.

٢٨- م.س. ص١٣٩.

٢٩- م.س. ص ٧٢.

٣٠- م.س. ص ص ١٥٠ و١٥٢ و٢٧٤.

٣١- م.س. ص١١.

٣٢- م.س. ص ٦٨.

٣٣- م.س. ص١٥٣.

٣٤- م.س . ص ٢٧٤.

٣٥- م.س. ص٢٧٥.

٣٦- م.س. ص٣٠ و٩٧.

٣٧- م.س. ص ١٣٢.

٣٨- م.س. ص٥٠.

٣٩- م.س. ص ٤٥.

٤٠- م.س. ص ٦٨.

٤١- م.س. ص ١٤٥.

٤٢- م.س. ص٤٤.

٤٣- م.س. ١٤.

٤٤- م.س. ص٤٣٤٢.

٤٥- م.س. ٩٤.

٤٦- م.س. ص٥٠.

٤٧- م.س. ص٢٣.

٤٨- م.س. ص١٩.

٤٩- م.س. ص١٩.

٥٠- م.س. ص٢٠.

٥١- م.س. ص٢١.

٥٢- م.س. ص٢٥٢٤.

٥٣- م.س. ص ٢٥و٥٩.

٥٤- م.س. ص٢٥.

٥٥- م.س. ص ٢٦.

٥٦- م.س. ص ٦١.

٥٧- م.س. ص٦١.

٥٨- م.س. ص١٠٣.

٥٩- م.س. ص ٩.

٦٠- م.س. ص١٨و١٠٢.

٦١- م.س. ص١٨.

٦٢- م.س. ص٥٨.

٦٣- م.س. ص١٥٠.

الفصـــل الثـــالث

المدونة وحضور المتكلم فيها

المدونة وحضور المتكلم فيها

أ- المدونة:

مادة هذه الدراسة الخطب التي ألقاها سماحة الأمين العام لحزب الله السيد حسن نصر الله في ليالي عاشوراء المباركة على امتداد مجموعة من السنوات الخصيبة تتروح بين سنة ١٩٩٧ وسنة ٢٠٠٦. وإذا ما صدرت المجموعة التي ألقاها بين سنتي ١٩٩٧ و١٩٩٩ تحت عنوان "خطاب عاشوراء" عن دار الصفوة في بيروت بطبعتها الأولى العام ١٤٢٠ هـ/٢٠٠٠م، فإن المجموعة الثانية نسقت بمجلدين من قبل قسم الدراسات الدينية والفلسفية في معهد المعارف الحكمية في بيروت، والمجلدان وإن لم يطبعا بعد، إلا أنهما متوافران في مكتبة المعهد.

وتكتسب هذه الخطب أهميتها لأسباب عديدة: فهي قد أُلقيت في مناسبة استثنائية بالنسبة إلى رجال المقاومة الإسلامية وجمهورها، عَنيت بها ليالي عاشوراء. وهي إلى ذلك خطاب الأمين العام لحزب الله السيّد حسن نصر الله الذي قاد المسيرة بعد استشهاد الأمين العام السابق السيّد عباس الموسويّ فكان خير خلف لخير سلف.

أضف إلى كل ذلك أنها قد واكبت حدثين تاريخيين يشكلان دليلين على بدء النهوض العربي الإسلامي بعد سنوات عجاف طويلة، عنيت بهما تحرير الجنوب اللبناني العام ٢٠٠٠، وانتصار تموز العام ٢٠٠٦، ومدونة بهذا القدر من الأهمية لمدونة ذات بعد وثائقي لا تؤرخ لحركة المدرسة الكربلائية في

مواجهة العصر الإسرائيلي على أرض الواقع اللبناني فحسب، ولكنها شهادة على إعادة انتاج الثقافة الحسينية بطبعتها الخمينية الحديثة أيضاً.

والمدونة التي تلاقت فيها الذكرى العاشورائية، أو قل: الحضور العاشورائي المستفيق دائماً في الذاكرة الشيعية، مع الحدث الساخن على الساحة اللبنانية الذي يجترحه رجال حسينيون وأهل صابرون صامدون في مختلف المناطق اللبنانية، مع القائد الذي اثبتت التجربة القائمة أنه قائد تاريخي، هي مدوّنة متشكلة من خطب غير مهيأة كتابياً قبل أنْ تُلْقى، ولكنها حديث شفوي مبنيّ على قائمة رؤوس أقلام تحدّد مسبقاً، النقاط التي سيتناولها سماحته في حديثه.

والبعد الشفوي في هذه الأحاديث يجعل اللغة التي تُعالج من خلالها الأمور لغة مبسطة يفهمها جميع الحاضرين. ولا يقلّل ذلك من أدبيتها خصوصاً أن بلاغة الخطاب عند أرسطو هي قوة الإقناع بالبراهين. أضف إلى ذلك أن الشفوية كفيلة بأن تقدّم لنا ما يدور في ذهن المتكلم كما هو . وتوصله إلى أذهان المتلقين أحاديّ الدلالة غير قابل للاجتهادات المتباينة[١] .

ب- حضور المتكلم في خطابه:

تقتضي مناهج تحليل الخطاب ألا نعود إلى سيرة المتكلم نستجلي من خلالها حُضوره في نصّه، لأننا لسنا في صدد عمل تاريخي. أمامنا خطاب. وسيلة تواصلية. وظيفتها كما حدّدتها تلك المناهج التأثير على المخاطب والسامع (وسائل الإعلام توسّع دائرة المتلقين بشكل غير محدود) . والتأثير ليس بالضرورة أن يقتصر على التحويل أوالتجييش. يتعدّاه إلى بناء المخاطب وتمليكه ثقافة ووعياً بالأمور الفكرية والدينية والسياسية وحتى العسكرية. ولذلك فإنّ استجلاء حضور المتلكم في خطابه لا يهدف إلى التعرّف إلى شخصية المتكلم لذاتها ولكن من أجل اختبار انسجامها مع القصديّة الأسياسيّة التي ينبري الخطاب لإشاعتها من جهة، واكتناه مدى فعل حضورها

في إذكاء تلك القصديّة وتقوية فعلها من جهة ثانية. ومحاولة بعضهم وصف هذا الحضور بأنه عنصر غير كلامي[٢] في أثناء تحليل الخطاب غير مقبول، لأنّ المرجع الواقعي الذي أنتج ذلك الحضور غير مطلوب لذاته في دراسة الخطاب. قد ينجح أحدهم في إدارة مؤسسة، أو إنجاز عمل، أو قيادة جماعة ولا يمتلك قدرة على إنتاج خطاب ناجح يتوجّه فيه إلى الجمهور المرتبط به. ولا أذهب هنا مذهب البنيويين الذي يرون النصّ وجوداً موضوعياً مستقلاً، كما لا أذهب مذهب المنهج التاريخي ونظرية المحاكاة. نحن هنا أمام فعل كلامي من بين منتجيه[٣] شخص متّصف بالقدرة على إنتاج الخطاب من جهة، وعلى شغل وظيفة حياتية معينة قيادية أو سياسة أو اجتماعية من جهة أخرى.

وهذا الفعل الكلامي بقصديته نتاج لمكوّنات عديدة من بينها هذا المتكلم. وهذا ما يجب أن تتركّز عليه دائرة بحثنا هنا. ولا يكون حضور المتكلم في خطابه، من خلال ضميري المتكلم دائماً، إذ كثيراً ما يلجأ إلى صيغ عديدة مختلفة تبطن هذا الضمير فلا يكتشفه إلاّ الباحث المنقب. ويجعلنا هذا الأمر نقسم بحثنا هذا إلى نقطتين: تعالج الأولى حضور المتكلم المباشر من خلال الضمير، وتتناول الثانية حضوره المضمر.

١- حضوره من خلال الضمير:

إنّ أوّل ما يلفت انتباه القارىء في خطاب سماحته هو أنّ ضمير المتكلم ضميران: ضمير بصيغة الأفراد وآخر بصيغة الجمع. وتنبئنا العملية الإحصائية بأنّ نسبة حضور المتكلم المفرد لا تتعدّى (٩١٪) مقابل نسبة حضورٍ لضمير المتكلم الجمع تجاوزت (٨٠٪). ولا أعني بالحضور الثاني أنّ سماحته قد استبدل بالضمير المفرد (أنا) ضمير الجمع (نحن) الذي يعبر به العظماء عن أنفسهم. ما أعنيه أنّ (نحن) إشارة إلى الذات من خلال مشاركتها الجماعة في أمر من الأمور، من مثل «نحن اليوم لأننا نقاوم»[٤] أو

«عندما نستمع إلى الحسين (ع)» [٥]. وإذا دققنا في العبارات التي لجأ فيها الخطاب إلى استخدام (أنا) المفرد وجدنا أنها قد استهلكت بمعظمها في الدعاء «أسأل الله أن يوفقنا»[٦]، أو في الترجي «أنا أرجو من اخواني ان يرجعوا إلى الروايات»[٧]، أو في وضع الذات على قدم المساواة مع المخاطب «أنا وأنتم لماذا نعصي الله»[٨]. وذلك بوتيرة ملحوظة تجعل نسبة حضور (أنا) المتكلم المفرد التي تقدّم نفسها في موقع المسؤولية والتوجيه تتدني إلى ما تحت (١٠٪). ومما يجدر ذكره أنّ عبارة (أنا وأعوذ بالله من قول: أنا) منتفية الوجود تماماً في هذا الخطاب.

وغياب مثل هذه العبارة المتكلفة لا يضيف دلالة جديدة إلى ذلك الخطاب ولا يُقوي الإشارات القوّية بذاتها فيه. صحيح أن الخطاب الشفوي، بشكلٍ عام، والذي تحتشد فيه مواضيع شتى وهموم متزاحمة دائماً سيكون خطابا بعيداً عن التكلف، خصوصاً إذا كان خطاب قائد تتمثل فيه وفي المقاومة استثنائية القضيّة المركزية في حياة الأمة وتاريخها ووجدانها وثقافتها، ولكن الصحيح أيضاً أنّ حضور ضمير هذا القائد سيكون حضوراً عفوياً يعبّر برهافة مطلقة عن حقيقة شخصيته.

والرقم (١٠٪) قبالة الرقم (٩٠٪) لا يكشف عن خلقية رسالية فحسب، ولكنه يقدم لنا سماحته إنساناً قد تخطى فرديته تخطياً غير قابل للمناقشة، ليتشذى في ذات جمعية متعدّدة الأبعاد. ولا أتناول تجاوز الفردية على قاعدة البنيويين التكوينيين[٩]، فذلك تجاوز باتجاه الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها المتجاوز، وينحصر وهجه في إنتاج أدب أو فكر ثوري[١٠]، ولكني أتناوله على القاعدة الإسلامية التي ترى أن الله يبعث لنا كلّ مئة عام تقريباً شخصيّة اساسيّة تنتج لنا مجموعة من الشخصيات التي تُعقد عليها آمال الأمة في الانتقال من حال إلى حال. ولا تقتصر المسألة على ما يسهم به هؤلاء أفراداً، تتعدّها إلى قيادة المساهمات، قيادة الفعل. وإذا ما وصفت البنيوية التكوينية رأيها في هؤلاء المتجاوزين بأنه رأي علميّ، فإن عملية الفرز المئوي الذي تقوم

به الأمة الإسلامية لمتجاوزي فرديتهم ليست عملية مبنيّة على الوهم والخرافة، لأنّ فكرية كالفكرية الإسلامية مخترقة الزمان باستمرار لا يمكنها أن تقوم بمثل ذلك الاختراق والحضور المتجدّد من غير عملية الفرز تلك.

وإذا حضر سماحته في خطابه من خلال ضميرين: ضمير المفرد المتكلم سواء أكان الضمير المنفصل (أنا)، أم ضمير الفاعلية التي قامت بالفعل والذي يأتي مستتراً مقدراً بـ (أنا) أيضاً، أم ضمير المتكلم المضاف إلى مصدر أو اسم، أو من خلال ضمير جماعة المتكلمين، توجب علينا أن نحاول استجلاء حضور سماحته في خطابه من خلال الضميرين. ولقد تتبعنا ضمير الجمع فوجدناه يدمج المتكلم مع المخاطب؛ ولذلك أثرنا أن ندرسه، في فصل آخر، من خلال حضور المخاطب في الخطاب «تعالوا في هذه الليلة نعاهد ونبايع الحسين (ع) على الطاعة لله ... أن نكون أهل الآخرة»[11]. بدا هنا داعية إلى طاعة الله. لم يقل: يجب أن تعاهدوا الحسين (ع) وتبايعوه على الطاعة لله. قال: تعالوا نعاهد ونبايع مشركاً نفسه بمضمون الدعوة. وإشراك نفسه عائد إلى إيمانه بالجماعة. أن يكون هو قد عاهد وبايع يعني أنه قد انتفع بشكل فردي من هذه المعاهدة وتلك المبايعة. ولكن النفع الكبير أن يكون عمله ذاك من ضمن عمل مشترك تقوم به الجماعة. وتأتي هذه الوظيفة التي قام بها ضمير جمع المتكلمين، في معظم المواضع التي وردت فيها سواء اتعلّق الأمر بالواجبات التي يجب أن يضطلع بها الإنسان أم تعلّق الأمر بوجوب السير على صراط الشريعة المستقيم.

١.١- الضمير المفرد: نعرف أنّ قواعد تحليل الخطاب توجب علينا ألاّ ندرس الحضور من أجل معرفة حيادية بذلك الحضور. ندرسه لنكتشف إسهامه في تحديد قصديّة الخطاب، ومن دون أن يكون المتكلم منتبهاً إلى هذه الوظيفة التي يؤدّيها حضوره الذي لا يعيره أي بال حين يقوم بفعل الكلام. وإذا كانت قصدية خطاب سماحته متعدّدة بما يتناسب مع الموضوعات التي

يعالجها، فإنّ قصدية ثابتة لا يحول عنها خطابه الخاص بعاشوراء وجمهور عاشوراء. عنيت بها تطوير شخصية الإنسان العاشورائي وتوجيهه إلى سواء السبيل الذي أدركه هذا القائد. والمراقب لكلام سماحته العاشورائي يكتشف توضّعاً لسماحته داخل خطابه على شكل فعل كلامي مرتبط بشخصيّة السيّد المرجعيّة. «أنا أقول لكم: إنّ سّر قوتنا يكمن هنا، بعض المجاهدين استطاعوا أن يذلّوا جباه أولئك الذين يذلّون الأمة بكاملها ... بالصمت والصبر والسكينة والهدوء. والاتكال على الله وعلى الشجاعة العالية والثقة بالنفس والإيمان المطلق بعدالة قضيتهم. وليس في ما نملكه من سلاح ومال وكلمات وإمكانات مادية»[١٢]. فهذا الفعل الكلامي الذي يبدأ بـ (أنا أقول) هو إدراك لسّر قوة مجاهدي المقاومة الإسلامية. ومعرفة سّر القوة الذاتية لا يعادله في القيمة والوظيفة إلاّ معرفة نقاط ضعف العدو.

ومعرفة هذه النقاط ليست غائبة عن هذا الفعل الكلامي، الحضور المستبطن للفاعل. فسرّ قوة المجاهدين يضمر وبشكل غير مباشر أسرار ضعف العدو الإسرائيلي. وإدراك وظيفي بهذا القدر لا يقدّم لنا أهم ما تتصف به شخصيّة هذا القائد فحسب، ولكنّه يشعّ ليرينا جوانب عديدة مضيئة من هذه الشخصيّة الموثوقة التي يطمأن إليها فتُسلم زمام أمور الجماعة أيضاً. والصفات التي أشرنا إليها يمكن أن يدركها القارىء من التعامل المباشر مع سماحته إذا أتيح له مثل هذا التعامل. ولا يتوافر هذا لكلّ الناس وجيلاً بعد جيل. نحن هنا قد أدركناها في خطابه. وإدراك كهذا من قبل القارىء يرسم في ذهنه ما يجب أن يتّصف به القائد فتتحوّل هذه التجربة البسيطة إلى حصيلة معرفيّة تورّث بشكلٍ عفوي إلى الأبناء، إلى الجماهير الأتية فتصبح لديها القدرة على اكتشاف القائد الحقيقي المؤهل لقيادة المرحلة.

وحضور السيّد في خطابه لن يكون حضوراً لهذا الجانب وحده من شخصيته أو ذاك. هو حضور متعدّد الأوجه والجوانب. «أنا أقول لكم» إنّ الأخوة وصلوا إلى الخطّ الشائك والساتر الترابي دون أن يشعر بهم أحد. بل

اسمحوا لي أن أقول هنا بعض التفاصيل»[١٣]. والابتداء بضمير المتكلم المفرد (أنا) لم يكن سوى إشارة إلى يقينيّة ما سيتضمنه الفعل الكلامي التالي، لأن سماحته في موقع يؤهله لمعرفة ما سيخبرهم به. والسؤال هنا هل يتابع كلّ أمين عام تفاصيل النشاط الحربي لمحازبيه؟ إن هذا الفعل الكلامي الذي يتراءى لنا فيه السيّد متابعاً لكل ما يجري من نشاط المجاهدين والإعلاميين، والمحازبين، لا يقدّم لنا شخصية حريصة على معرفة سير العمل فحسب ولكن تتراءى لنا من وراء هذا الحرص المسؤولية التي يضطلع بها سماحته؛ لكي تكون قيادته ناجحة وليفيد من التجربة (أنجحت أم فشلت)، وليطورها في نهاية الأمر.

وأنت لست أمام ملفوظ واحد تتراءى فيه شخصية المتكلم، فتبني على إشارة واحدة مثل هذه النتائج الكبيرة. من يتابع خطابه يجده متابعاً لكلّ ما يمرّ على شاشات التلفزة وفي الصحافة العربية والعالمية والإسرائيلية. حتى لا يغرب عن باله (الكليبات) التي تقدمها محطة المنار. يقول (دان حالو) في معرض حديثه عن دان حالوتس. وان تتراءى لنا شخصية سماحته في خطابه شخصية متابعة بهذا القدر لا تعزّز معرفتنا بالقائد الحقيقي وتطوّر شخصيتنا فحسب، ولكنها تدخل الطمأنينة إلى قلوبنا بأننا سائرون على الطريق الذي يجب أن نسلكه أيضاً.

ونسمع هذا القائد يقول: «من واجبي في البداية أن أنحني أمام هؤلاء المجاهدين وأن أقبل أيديهم وجباهم، وأنا اتوجه إليهم بالشكر» مطلاً علينا من خلال ضمير الإضافة (ياء المتكلم) إلى كلمة (الواجب)، من خلال ضمائر الفاعلية الثلاثة المستترة (أنا) المرتبطه بالأفعال (أنحني، أقبل، أشكر). وإطلالته هذه لم تكن إطلالة القائد الذي اعتاد على أن يُقدّم السلاح له أينما ذهب وكيفما توجه، ولكنّها إطلالة المتواضع المقرّ بفضل المجاهدين عليه. حتى لكأن ما يقومون به هو دين لهم عليه في رقبته، أو حتى لكأن ما يقومون به هو واجب عين يخصّه، أنجزوه بدلاً عنه. ومثل هذا التواضع وذلك الإقرار

بالفضل لم يكن من قبيل التواضع الذي يقوم عليه الخطاب الاجتماعي الملفّع باللياقات الحيادية. فانحناءته أمام هؤلاء المجاهدين وتقبيل أيديهم وشكرهم كان بسبب الدور الذي أنيط بهم، «لأنهم الرجال الذين نتوعّد بهم عدونا عندما نتوعد، ونهدد بهم العملاء عندما نهدّد، وهم الذين يفون بالوعد وينفذون الوعيد» (١٣) حتى لكأنّه يقدّم الدليل على سمو أخلاقه. وقائد معظّمٌ دور المقاتلين متناسياً أهمية دوره إنما يتبدّى لنا إنساناً كبيراً فنضيف إلى صفات القائد العظيم صفة أخرى تعين الأجيال على انتقاء قائدها انتقاء صحيحاً.

تبدّيه منحنياً أمام المجاهدين مقبّلاً أياديهم لا يحمل أيّ مسايرة لأي أحد. هو سلوك طبيعي منطقي خصوصاً أنه يقول: «وأنا دائماً حين التقي بعوائل الشهداء وعوائل الأسرى أقول لهم: في الحقيقة، كربلاء ما تركت لصاحب حجةٍ حجةً، ولا لصاحب ذريعة ذريعة، ولا لصاحب ألم أن يشعر أن ألمه هو الأكبر»(١٤). لا يطيّب سماحته من خلال هذا المشهد، خواطر عوائل الشهداء وعوائل الأسرى وفاق الصيغ المعهودة اجتماعياً، ولا يصف ما قدّموه من تضحيات من خلال صيغ المبالغة. تعامله معهم قائم على مستوى ثقافي غير معهود في الحياة العادية. إنّه تعامل الواثق من إيمان هؤلاء الناس وعقلانيتهم. ولذلك لم يجد نفسه مضطراً لاستخدام أيّ صيغة من صيغ المصانعة. استحضر الحجة المقنعة، تضحيات الحسين (ع) وأهل بيته. وثقة بجمهور المقاومة، هذا مقدارها، ستدخل في خلد هذا الجمهور مفهوماً عن القائد والقيادة لم يألفه مجتمعنا. إنها القيادة، العقل الموجه للمسيرة، والمهيمن على العاطفة، المتعالي عليها. ويسهم هذا بانتاج مجتمع مقاوم يكون بحجم التحديات الصعبة التي تواجهه. وتحضير المجتمع المقاوم لا يحجب عنا حضور هذا القائد في خطابه وهو يواجه العدو.«وأقول لميليشيا أنطوان لحد الذي يريد العدو أن يسلمهم جميع المواقع الأمامية: إنّما يدفعكم إلى القتل وإلى الموت ليتمترس خلفكم. وأقول للعدو: لقد جربتم هذا الخيار سابقاً

وسقط ... أوجه الخطاب إلى ضباط وعناصر هذه الميليشيا ليس لأدعوهم مجدداً إلى التوبة فحسب، وإنّما لأدعوهم إلى الانتفاضة في وجه هذا العدو»(١٥). ظهر المتكلم هنا متوخياً مجموعة من الأهداف من خلال محاورته عقل العدوّ، قصد إقناعه بعدم جدوى وجوده في الشريط الحدودي، منطلقاً من هذه القناعة ليمارس الحرب النفسية ضدّه. وممارسة هذا النوع من الحرب لا تتوخىّ انتصاراً لا يُقْدَر عليه في الواقع، ولكنه ادّراء لما يمكن أن تسببه الحرب الفعلية من خسائر تنال الطرفين، وإن كان العدو هو الجهة الخاسرة في النهاية. ويعني ذلك أننا أمام قيادة ذات ثقافة إنسانية. تأسى لحال ميليشيا لحد، لأنهم بشر موجودون في الموقع الخاطىء، ولأنهم مستغَلون من قبل العدو، بأسلوب غير إنساني، تَسَلُّمُهم المواقع الأمامية يعني تحولهم إلى دروع بشرية لجنود العدو الإسرائيلي. ولذلك فهم ظالمو أنفسهم مرتين. مرة بوجودهم مع العدو وأخرى بقبولهم أن يكونوا دروعاً واقية.

وإنسانية القيادة التي تبدت من خلال حضورها في الخطاب أخذت تجليها الأوضح من خلال مراهنتها على إمكانية انقلاب عناصر ميليشيا لحد على العدو، لأن هذه المراهنة علامة على إيمان تلك القيادة بالإنسان حتّى ولو وُجد في الموقع الخاطىء؛ لأنّ امكانيّة صلاحه محتملة عندها. ولا يعني ذلك أنها قيادة تحصي كلّ الإمكانات التي تُحتمَل الإفادة منها فتحاول إضافتها إلى رصيد قوتها فحسب، ولكنّها تحصي كل إمكانات نجاة إنسان ، أينما كان موقعه أيضاً. والمقصود بالنجاة ليس النجاة من الموت فحسب ولكن النجاة من الخطأ أيضاً. وهذا العمق الإنساني الذي يتحلّى به سماحته لن يكون ثقافة يمتلكها جمهور المقاومة فحسب، ولكنه سيكون إشارة إلى أهميّة المرحلة التاريخيّة التي نتفيأ تحت ظلالها. فقد بلغت من النّضج والتطوّر حداً جعلها تنتج لنا قيادة نادرة.

وهمّ تطوير المجتمع المقاوم، لم يكن رهينة حضور المتكلم في خطابه، بطريقة غير مباشرة. هناك دعوة مباشرة إلى هذا التطوير حين قال: «أنا

أرجو إخواني وأخواتي أن يرجعوا إلى هذه الروايات ويطالعوها»[١٦]، أو حين قال في خطبة أخرى «وأنا على كلّ حال أدعو الأخوة والأخوات إلى كثير من القراءة والمطالعة والتأمل والتدبر في الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة»[١٧]. ولا يقدّم موقفا المتكلم القائمان على الرجاء مرّة، والدعوة مرّة أخرى، متكلماً حريصاً على ثقافة جمهوره، بقدر ما يقدّمان قناعة راسخة بأن ثقافة القيادة لا تغني عن ثقافة جمهورها، وأنّ عبء المرحلة لا يمكن النهوض به إن لم تتلاق الثقافتان وتتكاملا داخل بنية عاقلة متواشحة. وقيادة هذا فهمها وهذا همها ليست قيادة عادية، ولكنها ومن خلال صورتها التي تراءت لنا في خطابها، قيادة منتجة لثقافة تاريخية تحتاجها الأمة، هذه المرحلة من تاريخها، ثقافة جديدة تؤسس لحياة جديدة وواقع جديد. وهي لا تقدّم نتاجها في مقالات تنشرها هنا وهناك، ولكن من خلال كلام مندمج بالفعل متكامل معه. ولذلك فهي ثقافة عملية بقدر ما يرشح عنها من أفكار ومفاهيم يتغذى بها عقل الجماعة، فتتحوّل إلى جماعة نامية الحضور والفعل والعلاقة مع الآخر.

١.٢- الحضور المضمر للمتكلم:

لا يمكن أن يكون حضور المتكلم في الخطاب حضوراً مقتصراً على الضمائر وحدها؛ لأن المتكلم حاضر في جميع تفاصيل خطابه المضمونية منها والشكلية.

فالخطاب فعل رؤية المتكلم إلى العالم بأشيائه وأحداثه بحصائله التاريخيّة والثقافية، بوجود الإنسان فيه. وموقفه منه. ولذلك فالمتكلم لا يغيب لحظة عن كلامه. كيف لا والكلام بعكس اللغة محتاج إلى إرادة المتكلم وعقله ومشاعره حتى يكون كلاماً[١٨]. ولا يعني ذلك أننا سنبحث حضور المتكلم من خلال جميع تفاصيل الخطاب، لأن ذلك البحث يستدعي عملاً مستقلاً، ثم أن الدراسة الحالية في أثناء دراستها لغة الخطاب ستتناول جانباً آخر من ذلك

الحضور يتكامل مع هذا المبحث ، ولذلك سنقتصر على البارز الأساسي من تجليات حضوره.

ولعلّ أهم ما يلفت انتباهنا أنّ سماحته متتلمذ على مدرستين متلاقيتين عند منبع واحد. عنيت بهما نهج الإمام علي (ع)، وكربلاء.

فبعد أن عرض قبول والي علي (ع) على البصرة دعوة إلى وليمة دعي إليها الأغنياء وحدهم، وما كان من موقف الأمير (ع) الغاضب لله «ما ظننت أنك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفوّ، وغنيهم مدعوّ»[١٩]، تابع مواقف الإمام علي (ع) من الرعية في قوله (ع) : «هيهات أن يغلبني هواي، ويقودني جشعي إلى تخيّر الأطعمة، ولعلّ بالحجاز أو اليمامة من لا طمع له بالقرص ولا عهد له بالشبع، أو أبيت مبطناً وحولي بطون غرثى وأكباد حرى ... أقنع من نفسي بأن يقال هذا أمير المؤمنين ولا أشاركهم في مكاره الدهر، أو أكون أسوة لهم في خشونة العيش»[٢٠]. وهو عندما قرأ على مستمعيه مقطعاً طويلاً من كلام أمير المؤمنين (ع) نسبياً إنما قرأه ليصل إلى نتيجة مؤداها: «بحاكم كهذا وعلى طريقته يمكن أن نقيم عدالة»[٢١]. وحين يضع رهافة علي (ع) المتناهية في علاقته مع الرعية نموذجاً للحاكم يعني أنّه يتطلع إلى السلوكية الأصعب التي لا يقدر عليها إلاّ أولياء الله المقرّبون.

وهو بذلك لا يرسم لجمهور المقاومة ما يجب أن يتطلع إليه من عدالة، ومن يجب عليه أن يختار للمواقع القيادية فحسب، ولكنه يحاول أن يحدّد لنفسه سلوكية القائد المطلوبة منه. وأن يضع أمام جمهوره المقياس الأرقى والأكثر نموذجية لتقويم القائد، يعني أنه آلى على نفسه أن يسلك الطريق الأصعب، وأن يؤطر شخصيته داخل مدرسة علي (ع) النموذجية. وهو لهذا السبب قد بدا مطمئناً إلى هذه المدرسة العلوية واثقاً ببعدها الإنساني. ومن الجدير بالذكر أن ما جعله متعلقاً بذلك النهج هنا لم يكن الهم الإيماني مستقلاً، ولكنه مضاف إلى الهمّ الأكثر ضرورة بالنسبة إلى الإنسان. عنيت به تأمين لقمة العيش. هذا الهمّ الذي يؤرّق الإنسان منذ كان الإنسان إلى أن يرث الله

الأرض ومن عليها. وحضور سماحته متحملاً هذا الهمّ هو حضور ثقافي بامتياز. ويتصل تقديم علاقة علي (ع) بأطفال الشهداء بهمّ أساسّي يعيشه سماحته. «كان علي (ع) يخدم أطفال الشهداء بيده، وكان عندما يدخل إلى بيوتهم يلاعب هؤلاء الأطفال ويبكي لهم ... من هنا ندخل إلى المسؤول الذي يتحسس ويتألم ويحب الناس»[٢٢]. وحركة السيّد بين خدمة علي (ع) أطفال الشهداء بيده وبين وجدانية المسؤول الإنسانية الرقيقة إنّما تقع داخل الثقافة الإنسانية التي يستضيء بها سماحته ويحاول بثها في الجمهور. ومهما يكن من أمر فقد تبدّى لنا سماحته سائراً جاداً باتجاه النموذج القيادي الأرقى من ناحية العلاقة الإنسانية التي يقيمها مع المقود. ولا يجعلنا ذلك ندرك شعور سماحته بالمسؤولية الملقاة على عاتقه بوصفه قائداً فحسب، ولكنه يجعلنا نتفهم الهمّ الذي يؤرقّه حيال الفقراء من جهة، وأبناء الشهداء من جهة أخرى، إنّ تركيزه على الإنسانيّ من شخصيّة علي (ع) إشارة إلى أنّه قد تجاوز مرحلة امتلاك تلك الثقافة الإنسانية إلى مرحلة إشاعتها بين الناس.

أمّا المدرسة الثانية التي تتلمذ سماحته في صفوفها فكربلاء، ولئن كانت هذه المدرسة امتداداً للمدرسة الأولى إلاّ أنّها تقدّم تجربة أخرى من تجارب آل البيت (ع). وسماحته حين يقول: إنّه «يمكن للمرء أن يدخل إلى أيّ جانب من جوانب هذه الحادثة الإلهية، الاستثنائية المسماة كربلاء»[٢٣] إنمّا يتراءى لنا أنّه قد أنجز مرحلة التلمذة في هذه المدرسة ليتخرّج ممتلكاً ما أنتجتهُ من ثقافة، قادراً على إشاعة هذه الثقافة بين الناس من خلال تحليل أي جانب من جوانب ذلك الحدث الإلهي الاستثنائي كما وصفه. ويومىء هذا البعد من حضور سماحته إلى همّ يحمله تجاه الناس.

فالدخول إلى أي جانب من تلك الجوانب ليس دخولاً مجانياً حيادياً ولكن قصد تمليك هذه الثقافة من يستمع إليه. وإشارته إلى أنّ «كلّ التفاصيل في ذلك الحدث ليست عبثيّة. هناك تخطيط إلهي دقيق ومحكم لهذه الحركة التاريخية الاستثنائية المصيرية في تاريخ النبوات والرسالات الإلهية»[٢٤] لا

تقدّم سماحته مهتماً بكلّ هذه التفاصيل، مدركاً وظيفتها من خلال نفي صفة العبثية عنها فحسب، ولكنها تقدّمه مؤمناً واثقاً باندراج تلك التفاصيل داخل تخطيط إلهي دقيقٍ، محكمٍ، غائيٍ يهدف إلى حفظ الرسالات الإلهية.

وهذا الربط بين الحدث وغايتهِ في ذهن سماحته يوجب أن تتقدّم الغاية على الحدث تحدّد وظيفته وحجمه. وغاية بأهمية حفظ الرسالات السماية التي تضع في رأس أولويّاتها الإنسان على الأرض يجب أن تحدّد الحدث وترسم أبعاده. ولذلك يجب علينا ألا نقوم بأيّ حدث لا نعرف الغاية منه، ولا نعرف مدى فعله في تحقيق تلك الغاية.

ويعني ذلك أننا أمام استيعاب نموذجي للحدث الكربلائي. وامتلاك هذه الثقافة من قبل سماحته قائمٌ قبل خطابه. ولكنه في خطابه يقدّم لنا نفسه حريصاً على إشاعة تلك الثقافة بين الناس. ويضرب لنا سماحته مثلاً على وظيفيّة تلك التفاصيل قائلاً: «لو أنّ الحسين (ع) لم يأخذ عياله معه لكان قتل في الصحراء وما عرفنا بما جرى ... وجود العيال مكّن من نقل الصورة، ثانياً أعطى بعداً عاطفياً وإنسانياً وأخلاقياً كبيراً لحركة الحسين (ع)» [٢٥]. وعندما يقول سماحته (مكّن من نقل الصورة) لا يعني أنّ هذا النقل غاية حياديّة: نقل الصورة تقديم حدث ذي أبعاد ثقافية يحتاجها خط الرسالات، لحفظ حقّ الإنسان على الأرض. يحتاجها تاريخ البشرية من أجل تقويم مجراه.

ويتراءى لنا سماحته من خلال إشارته الدقيقة العميقة إلى وظيفة اصطحاب العيال من قبل الحسين (ع) مفكراً قادراً على التقاط الحدث التاريخي، مهما تضاءلت تفصيليته، وعلى فهم وظيفته من أجل الإفادة والاعتبار منه. وتوجيه تفكيره في هذا الاتجاه علامة على حرص سماحته على تقديم معرفة علمية لسامعيه تتصف باليقينيّة المبنيّة على الوقائع العنيدة. فخطب السيّدة زينب (ع) وخطب سائر أفراد المجموعة الأسيرة (ع) قد أدّت دوراً إعلامياً شديد التأثير، ليس على الناس الذين استمعوا إليها وهي تنتقل

مسبيّة من حاضرة إلى حاضرة فحسب، ولكن على الناس الذين سوف يقرأون هذه الخطب عبر التاريخ أيضاً. ويشير ذلك إلى أن سماحته وهو يخاطب عقل الناس، مؤمن بوظيفة العقل الذي لا تضمن الشريعة الإسلامية وحدها ما ينتجه من حقائق، ولكن العلمية أيضاً.

وتجلّي حضور سماحته في خطابه نتاجاً لمدرستين إسلاميتين متلاقيتين متكاملتين هو تجلٍّ ثقافي بالدرجة الأولى. والتجلّي الثقافي لا يصبح فاعلاً إذا لم يرتبط بمنهجية تضع تلك الثقافة في خدمة أهداف الأمة. تلك الأهداف التي لا تنفصل عن حاجات الأمة والمشكليات والتحدّيات التي تواجهها. ومنهج يوجّه الثقافة القائمة التي نمتلكها الآن كفيل بإنتاج ثقافة جديدة مستقبلية من رحم الثقافة الراهنة. والفعل المرتكز إلى منهج واضح محدّد بالأهداف التي تطلبها المرحلة وحده المنتج للثقافة الجديدة. «في المرحلة الأولى في المدينة، كانت تأتي الأخبار بأنّ القرشيين هدموا بيوت المهاجرين ... وصادروا ممتلكاتهم وطردوا عائلاتهم. وكان المهاجرون يشتاطون غضباً ويطلبون الإذن للقتال ... الأمر لا يتعلّق بتنفيس غضب، أو القيام بردّة فعل انفعالي يجعله يأخذ أنصاره ويقاتل بهم أهل مكة، لأنّ الرسول (ص) مطلوب منه أن يحقق هدفاً معيناً»(٢٦) ولا يقدم تحليلُ سماحته جواب الرسول (ص) عن طلب المهاجرين بأنّه ينتظر الإذن بالقتال من الله تعالى متكلماً مستوعباً للحدث استيعاباً علمياً فحسب، ولكنه يقدّمه مفكراً استراتيجياً قادراً على التقاط الفارق بين المرحلي والإستراتيجي، خصوصاً إذا كان المرحلي مبنياً على ردّة الفعل والإستراتيجي مؤسساً على العقل. ما نفع ردّة فعل على استفزازات العدو وما ضررها؟ ما نفع الصبر على هذه الاستفزازات بانتظار إنجاز الحدث الذي يخدم الهدف وما أهميته؟

تبدو هذه الأسئلة عادية وبسيطة داخل سشخصيّة سماحته. يمارسها بعفوية لشد ما تنتمي إلى فكره الإستراتيجي المنتمي إلى المدرسة الأم التي أعطت المدرستين السابقتين دفعهما. عنيت بالمدرسة الأم مدرسة

الرسول(ص). ومرّة ثانية نقول إنه إذا ما تمتع السيّد بهذا الفكر الاستراتيجي بمعزلٍ عن خطابه هذا. فإنّ حضور السيّد المحلّل في هذاالخطاب يقدّمه حريصاً على إشاعة هذه الثقافة الإستراتيجية في ذهنية جمهور المقاومة، خصوصاً، لما يتعرّض له هذا الجمهور من استفزاز دائم ومن جهات عديدة قد تلهيه عن أهدافه البعيدة المرتبطة بحاجات الأمة ومشكلياتها، والتحديّات التي تواجهها.

ويقتضي تبدي سماحته في خطابه مفكراً، ومفكراً إستراتيجياً، أن يكون تفكيره ثاقباً قادراً على اختراق الظاهر إلى الجوهر. وهو حين يقول: «لو كان الحسن (ع) هو الموجود سنة ستين للهجرة، وفي الظروف والمعطيات نفسها لكانت كربلاء الإمام الحسن (ع)»[٢٧]. ينبئنا هذا الخطاب بأنه خطاب مؤرق مما حصل في ذهن الناس من لبس حول صلح الإمام الحسن (ع). وهو عندما يسوق البرهان قائلاً: «النبي (ص) أولاً لم يحارب ثم حارب، علي (ع) حارب ثم قعد في البيت، ثم حارب، الحسن (ع) حارب ثم صالح، الحسين (ع) يعيش في ظل الصلح، ثم يصنع كربلاء»[٢٨]. إنما كان مدفوعاً بهذا الهمّ أيضاً. وأرقُه لا يمثل غضبة للحق المجرد بقدر ما يمثل دعوة إلى اجتياز القشرة الظاهرة وصولاً إلى الجوهري الحقيقي الذي ينتفع به ولا يشكّل ظلماً لأحد.

وسماحته وكما بدا مؤرقاً حيال اللّبس المتعلّق بتاريخ الإمام الحسن (ع) بدا مؤرقاً أيضاً حيال اللبس المتعلق بأحد تفاصيل الحدث الكربلائي حين علّق على كلام الحسين (ع) «أنا لا أريد المبايعة اتركوني أنصرف عن مصركم هذا»[٢٩] قائلاً: «بعضهم فهم ... أنّ الحسين (ع) يريد أن ينسحب من المعركة، أو يريد القول: إنّ الحسين (ع) اضطر للقتال حين لم يقبلوا انصرافه فقاتل. هذا ليس صحيحاً. الحسين (ع) إنما طرح فكرة السماح بالإنصراف لتكون الحجة أبلغ على هؤلاء القتلة، وليكتب التاريخ أن هؤلاء أصرّوا على قتله»[٣٠].

لقد بدا سماحته في خطابه هذا مرتكزاً إلى ثقافته الإسلامية وقدرته على

التفكير ومعرفته بالحسين (ع) من أجل التقاط السرّ الكامن وراء طلبه (ع) بالانصراف. والتقاط هذا السرّ لم يكن وليد ممارسة التلفظ، على ما يُقدّر، ولكن إبراز هذا الكشف لهذا السرّ من خلال الخطاب لا يرينا سماحته مصححاً خطأ في تفكير ساذج حاول الإمساك بظاهر الحدث فحسب، ولكنّه يرينا سماحته مقدّما معرفة بجوهر هذا الحدث، ومعلّماً الجمهور كيف يفكر أيضاً، خصوصاً أن سماحته قد وصف قتال الرسول (ص) هنا ومصالحته (ص) هناك، بأنّه مشكلة تربوية[٣١].

وإذا قدمه هذا الوصف حاملاً همّ الحقيقة ، فإنه قد قدّمه حاملاً همّ تربيةجمهوره تربية إسلامية سليمة أيضاً.

وأن يظهر السيّد في خطابه مهموماً فكرياً وثقافياً وتربوياً لا يعني أنه غير مشغول بما يقوله أو يفعله الآخرون خصوصاً الأعداء منهم «أن التقرير الأميركي الذي تكلّم على لبنان بوصفه بلداً يفتقر إلى الأمن، قد علّل ذلك بأنّه حدث انفجار عبوة ديناميت في موقف الباصات وغيرها، ولم يتحدّثوا عن القصف اليومي الذي يسقط كل يوم على الجنوب والبقاع الغربي وما يرافقه من تهديم للبيوت وغيرها. وهذا كلّه لا مكان له في تقرير وزارة الخارجية الأميركية»(٣٢). يفضح هذا الخطاب البعد التفكيكي في الخطاب الأميركي الذي يعلي الهامشي (انفجار عبوة ديناميت في موقف الباصات) على الأساسي (القصف الإسرائيلي اليومي للجنوب والبقاع الغربي).

ومما يجدر ذكره أنّ هذا القلب الأميركي للتراتب الحقيقي بين (الأساسي/الهامشي) ليصبح (الهامشي/الأساسي) لا يعطي الهامشي هنا أي مشروعية. واستنكار تفجير ديناميت في موقف للباصات يستوجب أكثر أن نرفض القصف الإسرائيلي . ولا يقف نقد السيّد لتفكيكية الخطاب الأميركي عند هذا الحد. يتجاوز ذلك إلى تفكيكية اعمق في ذلك الخطاب حين أشار إلى أن تقرير وزارة الخارجية الأميركية لم يأتِ على أيّ ذكر للاعتداءات الإسرائيلية على لبنان. وذلك بناءً على موقف الثقافة الأميركية من الحقيقة.

فالحقيقة عندها وجهة نظر. ما يسببه تفجير الديناميت من خوف في قلوب الناس غير مشروع، ودليل على غياب الأمن على الساحة اللبنانية. أمّا ما تسببه الاعتداءات الإسرائيلية اليومية من خوف وتشريد فمشروع، وهو ليس سبباً في غياب الأمن في لبنان. حين لا يعطي لبنان إسرائيل ما تريد، يكون سبباً في القصف يتحمّل مسؤوليته.

الهوامش:

١ - قالت بربارة جونسون: «إننا نعطي الكلمة المنطوقة قيمة عالية بسبب حضور المتكلم والمستمع وقت صدور القول. فليس ثمة فاصل زماني أو مكاني بينهما. فالمتكلم يستمع في الوقت الذي يتكلم فيه، وهو ما يفعله المستمع في الوقت ذاته. إن سمة المباشرة بفعل الكلام تعطي قوة خاصة في أننا في الكلمة المنطوقة نعرف ما نعني، ونعني ما نقول، ونقول ما نعني، ونعرف ما نقول».

- بربارة جونسون، مقدمة ترجمتها كتاب دريدا dissemination إلى الانكليزية، في عبد الله إبراهيم، معرفة الآخر، ص١٢٤-١٢٦.

٢ - حسن حنفي، تحليل الخطاب، ص١١٤.

٣ روبرت هولب، نظرية التلقي، ترجمة عز الدين اسماعيل، جدة، النادي الأدبي بجدة، ١٩٩٤، ص٢٤٩.

٤ - سماحة السيد حسن نصر الله، خطاب عاشوراء، بيروت، دار الصفوة، ٢٠٠٠، ص ٦٢.

٥ - م.ن، ص٣٦

٦ - م.ن، ص٩٨.

٧ - م.ن، ص١٩.

٨ - م.ن، ص١٨٥.

٩ - صلاح فضل، مناهج النقد الأدبي ، ص ٢٣٨.

١٠ - م.ن، ص.ن.

١١ سماحة السيد، م.س، ص١٨٧.

١٢ - م.ن، ص٥.

١٣ - م.ن، ص٨٤.

١٤- م.ن، ص٨٦.

١٥ - م.ن، ص٥٧٢.

١٦ - م.ن، ص٩٠.

١٧ - م.ن، ص٠٩٠.

١٨ - سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة يوسف غازي، لبنان، دار نعمان للثقافة، ١٩٨٤، ص٣١-٣٢.

١٩ - سماحة السيد، م.س، ص ٧٩.

٢٠ - م.ن، ص٧٩-٨٠.

٢١- م.ن، ص٨٠.

٢٢ - م.ن، ص٧٨.

٢٣ - م.ن، ص١٤.

٢٤ - م.ن، ص١٤٨.

٢٥ - م.ن، ص.ن.

٢٦ - م.ن، ص٥٢.

٢٧ - م.ن، ص٥٧.

٢٨ - م.ن، ص٥٦.

٢٩ - م.ن، ص١٤٦.

٣٠ - م.ن، ص١٤٦-١٤٧.

٣١ - م.ن، ص١٠٧-١٠٨.

٣٢ - م.ن، ص١٦٧.

الفصل الرابع

موقف سماحته من خطابه

موقف سماحته من خطابه

ومحاولة السيّد في الفصل السابق، تفكيك الخطاب الأميركي المفكّك لسلطة العقل والناظر إلى الحقيقة على أنها مجرّد وجهة نظر، إنما يأتي في سياق الهمّ التربوي الذي يحمله السيد. «نحن نرفض القيمومة الأميركية على العالم... إنهم منذ سنة ٨٢ وهم يقولون: إننا إرهابيون ولم تقع السماء على الأرض ، إذن دعهم يقولون ذلك الى قيام ساعتهم »[١]. إن البعد الاستهزائي تجاه الخطاب الأميركي لا يقدم لنا سماحته حاملاً همّ تثقيف الجمهور فحسب، ولكنه يقدمه مثبتاً أقدام هذا الجمهور على الطريق رافعاً معنوياته بناءً على تجربه تاريخيه أثبتت أن هذا الخطاب هو خطاب العدميه لا خطاب العقل.

ويبقى أن حضور السيد في خطابه وإن كان حضوراً للقائد الذي تجاوز فرديته واضعاً هموم الجماعة محلّ همومه، وكان موثوقاً، متابعاً لأدق التفاصيل الجهادية، معلياً من شأن الشهادة والشهداء، إنساني الثقافة والخلق، فإن حضوره المضمر قدّمه مفكراً منتمياً إلى مدرستيّ علي (ع) وكربلاء. تفكيره استراتيجي، يجتاز الظاهر إلى الجوهري، قادر على تفكيك الثقافة الأميركية. ومما لا شك فيه أن هذا الحضور كان حضوراً ثقافياً تربوياً متوخياً الارتقاء بالجماعة معرفة وسلوكاً.

حين يسأل الدارس عن طبيعة علاقة المتكلم بخطابه يحضر في ذهنه همّ التوصيل بالدرجة الأولى. فهل كان هذا الهمّ حاضراً في خطاب سماحتِهِ العاشورائي؟ وهل وجدت هموم أخرى تعضد هذا الهمّ وتقاسمه الساحة الكلامية؟

تستدعي الإجابة عن هذه الأسئلة أن نقسم مبحثنا هذا إلى أربع نقاط أساسيّة هي: في المنهجية، في وصف الكلام، في الحاشية، في وعي وظيفة القول.

١-في المنهجيـة:

إن أول ما يلفت الانتباه بهذا الخصوص اهتمام سماحته بتحديد النقاط التي سيعالجها وكيفيّة ترتيبها في سياق حديثه؛ وذلك ليكون المتلقي على بيّنة مما سيستمع إليه من أمور. وهذا الاهتمام قلّما غاب عن أحاديثه، وهو حين قال: «قبل بدء الكلمة، أتقدّم من عائلة شهيدنا العزيز المجاهد الحبيب، ومن أهل هذه المدينة المقاومة والمجاهدة بالتبريك والتعزية»(٢). إنّما أقام تراتباً بين حديثين: الحديث المخصص لليلة السابعة من محرم ١٩٩٧، والحديث الذي فرض نفسه، عنيت به ذلك المتعلّق باستشهاد ابن بعلبك، المدينة التي ألقي فيها الخطاب، الشهيد محمد حيدر الجوهري الذي استشهد في أثناء الاقتحام الناجح لموقع سجد في السادس من محرّم. والتراتب المقصود هنا هو التراتب في التقديم والتأخير. وإذا كان بإمكان تأخير التبريك والتعزية إلى نهاية الحديث الآخر من حيث البعد الدلالي الذي تحمله عبارات التبريك والتعزية إلاّ أن ذلك يفقده الوظيفة التداولية (البراغماتية). والبدء بهذا الحديث لا يقوم بوظيفة ترتيب مواضيع الكلام ليكون المتلقي على بيّنة من أمره فحسب، ولكنه يشير إلى إيلاء سماحته هذا البدء أهمية خاصة، واعتباره واجباً لا قيمة لكلّ الكلام الذي يليه من دون البدء به، لأنه المعبّر عن الفعل في مواجهة القول.

وممّا يجدر ذكره أنّ سماحته، وفي الليلة التاسعة من محرم ١٩٩٧ في بيروت، قد أقام تراتباً زمنياً بين الحديث عينِه، التوجهِ إلى مجاهدي المقاومة الإسلامية الذين رفعوا راية الحزب فوق موقع سجد، وبين الحديث المخصص لليلة التاسعة(٣). وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من أنّ هذا التراتب عائد إلى تراتب

الفعل فالقول، في الأصل. وموقف سماحته من هذا التقديم محكوم بهمّ الوفاء للشهداء، ذلك الوفاء الذي يقدّم شهادتهم، على أيّ عمل جهادي آخر.

ويرسخ هذا التقديم موقفاً أخلاقياً، وموقفاً ثقافياً في أذهان المتلقين ووجدانهم. وهذا ما أدخل هذا الموقف إلى دائرة العناية بالمخاطب.

ولا ينسى سماحته توضيح الدافع الذي حدا به ليبتدىء بما ابتدأ به، الحديث عن اقتحام موقع سجد الحصين: «أحببت أن أشير في البداية إلى هذا الأمر، فقط لأقول نقطة عابرة، أريد أن أقول اليوم في هذا البلد أو غيره من يصدق أن هناك مجموعة من الشبان تتسلّق الجبال والمواقع تحت نظر العدو، الذي يدّعي أنّه يملك تقنيّة تجعله يسيطر على السماء والأرض. من يصدّق أنّ هؤلاء الشبان يملكون مثل هذه الشجاعة والقوّة حيث يقتحمون الموت؟»[٤] لم يعد الحديث القائم على التبريك والتعزية حديثاً حيادياً مستقلاً، صار الابتداء به حديثاً وظيفياً. بما يعني أن سماحته لم يحصره ببعده التبريكي التعزوي، تجاوز ذلك إلى التركيز على سّرِ قوّةِ مجاهدي المقاومة، امتلاكهم شجاعة تجعلهم يقتحمون بها الموت. ولا يشيع ذلك ثقافة تفاؤلية عند جمهور المقاومة بما يبشرهم بانتصار العام ٢٠٠٠ فقط، ولكنه يفتح كوّة في جدار العنجهيّة الإسرائيليّة التي ترى إلى نفسها بأنّها القوّة الوحيدة التي لا تقهر في المنطقة. ويعني ذلك أنّ ذلك الخطاب في لحظته وظروفه هو خطاب تداولي (براغماتي) بشكلٍ جليّ وواضح يقوم بوظيفة تربوية وثقافية.

وسماحة السيد الذي كان يشير إلى ما يبدأ به حديثه كان يشير إلى ما سينتقل إليه من موضوعات. وإذا كان الابتداء موقفاً للمتكلم من كلامه، فإنّ الإشارة إلى ما سيتحدّث عنه هو موقف مزدوج باتجاه ما قيل وباتجاه ما سيقال: «بعد هذه المقدمة ندخل مباشرة في الموضوع. بعد شهادة الإمام الحسن (ع) أصبح الحسين (ع) هو الإمام ... يعني تولّي المسؤولية المباشرة الفعلية»[٥] وإذا كانت المقدمة تحليلاً نظرياً يتعلّق بعلم الأئمة من ناحية

ووظيفتهم ومسؤولياتهم من ناحية ثابتة، بما يوحي أننا مقبلون على توضيح يتعلّق بصلح الإمام الحسن (ع)، يأتي الحديث عن مرحلة إمامة الحسين (ع) ليشكّل دليلاً عقلانياً منطقياً على صحة الموقف الحسني من الصلح. والإشارة إلى الموضوع الذي باشره. يعني أنّ المقدّمة، لم يردها لذاتها مع أهمية وظيفتها الثقافية التي يمكن أن تقوم بها مستقلة، أرادها مهاداً لما يريد أن يجلوه من حقائق ملتبسة في ذهن الناس، لأسباب متعدّدة، كموقفهم من صلح الإمام الحسن (ع). والإشارة عينها التي شكّلت موقفاً من المقدمة هي موقف مما سيتناوله. يعني ذلك، أنّ المتكلم مؤرق حيال ذلك اللبس الذي أنتج شططاً في التفكير. ويعبر ذلك عن همّ مزدوج. يتعلّق الأوّل بالحقيقة التي يجب أن يملكها جمهور المقاومة، والثاني يهتم بمنهج التفكير القادر على معالجة المشكلات والتحدّيات التي تواجهها الأمة. موقف سماحته من كلامه يذهب أبعد من التوصيل. ينبىء عن بناء ثقافي يخدم المشاريع اللازمة للأمة في هذه المرحلة.

وفي مجال خدمة بعض الأحاديث لبعضها الآخر نقف عند مسألة الترابط بين الأحاديث. وهذا ما يضعنا أمام التخطيط التثقيفي الذي يتوجه به سماحته نحو جمهور المقاومة. «لقد تحدثنا في الليالي الماضية عن الدنيا المذمومة والدنيا الممدوحة ... أصل إلى موضع الزهد في الدنيا، وأريد أن أذكر بأن الذي جعلنا ندخل إلى هذا الموضوع هو حديثنا عن الشهادة... وعن لزوم أن نربيّ أنفسنا لتملّك روح الاستشهاد»(٦) الأحاديث الثلاثة متكاملة هادفة كما يقدّمها كلام سماحته.

يعني ذلك أنّ سماحته يرى إلى كلامه على أنّه كلام وظيفي في خدمة أهداف مشروع واضح المعالم. وهذا ما ينحو بهذا الخطاب منحى دلالياً لا دلائلياً(٧) يضعنا أمام صراحة سماحته. تلك الصراحة التي تعني علاقة سليمة بجمهور المقاومة. فهو لا يريد التأثير من خلال مخاطبة العواطف، ولكنه يريد التوجيه من خلال مخاطبة العقول، لأن الترابط بين الحديث عن

الدنيا، والحديث عن الزهد، والحديث عن الشهادة ترابط منطقي عقلي بالنسبة إلى المسلم لا ترابط عاطفي. والعقلانية في الخطاب ثقة بعقول من يخاطبهم.

وممّا يجدر ذكره أن إشارة السيّد في الليلة السابعة ١٩٩٩ في قوله: «أريد أن أختم حديث الليالي الثلاث لأقول لكم» (٩٣/١)[٨] هي من قبيل ما ذهبنا إليه. وحديث الليلة السابعة استكمال لحديث امتد إلى ثلاث ليالٍ سبقتها. وفي ذلك علامة واضحة على أننا أمام خطاب وظيفي يحمل هماً، ويهدف إلى بناء الإنسان، ويتطلع إلى صرح ثقافي قادر على حمل هموم الأمة. ولعل أهم ما يحمله امتداد حديثٍ على أربع ليالي أن الذين يستمعون إليه في الليلة الأولى هم مستمعون إليه في كلّ الليالي. وهذا مبنيّ على إدراكه حرص جمهوره على متابعة أحاديثه. أضف إلى ذلك ثقته بأن هذا الجمهور قادر على متابعة موضوع واحد مهما طال دون ملل أو كلل، لأنّ هذا الجمهور يمتلك قاعدة ثقافية تؤهله لكي يزداد علماً وثقافة.

ولا تكون خطة السيّد فيما يقدمه من أحاديث خطة ضمنيّة دائماً، ولكنه كثيراً ما يطلّ على الجمهور بخطته. ففي الليلة الأولى ١٩٩٨ طالعنا سماحته في أثناء معالجة موضوع مسؤولية الأمة في إقامة مجتمع العدل الإلهي قائلاً: «أنا أتحدث عن هذا الموضوع بعناوين وفصول مختلفة»[٩] وهو عندما بدأ بمعالجة العنصر الأوّل نبّه المستمعين معلناً: «العنصر الأوّل أن يكون لدى هذه المجموعة البشرية رؤيتها للكون وللحياة وللإنسان»[١٠]، ولم ينسَ، بعد الحديث المستفيض عن هذا العنصر أنّ ينبّهَ المستمعين مرة ثانية «العنصر الثاني حاجة هذه الجماعة البشرية إلى قائد»[١١]. وهو قد نبههم مرّة ثالثة إلى «العنصر الثالث الجماعة البشرية نفسها»[١٢] بعد استكمال الحديث عن العنصر السابق. كان متابع حديث السيّد أمام خطة محددة جعلته على بيّنةٍ من أمره.

يعرف من خلال هذا العنوان الفرعي عمّا يتحدّث سماحته وهو ينتظر مع كلّ عنوان ما يريد السيّد أن يبلغه. وهو وإن كان حريصا على وضع ذهنية أيّ مستمع في سياقٍ تفكيري واضح ومحدّد من حيث رؤوس الموضوعات الفرعية لم ينسَ أن يضع المخاطب في سياق منهجه الحديثي أيضاً. «مثلما فعلنا في اللّيلة الماضيّة، سأورد الفكرة، ثم أقرأ النصوص الشرعيّة التي تؤيّدها، لنقولّ إنّ هذه الفكرة صحيحة أي منطلقة مستنبطة ومأخوذة من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة»(١٣). وحين يحرص سماحته على أن يكون حديثه قائماً على أسس منهجية سليمة، فإنّ هذا الحرص قائم بالدرجة الأولى على احترام عقول المستمعين أولاً وقبل كلّ شيء، وعلى وجوب تعويد تلك العقول كيف تتلقى حديثاً منهجياً لتصبح قادرة على التفكير المنهجي. ويعني ذلك أنّ الهمّ التربوي راسخ في ذهنية سماحته قصد بناء جماعة ليست قادرة على التفكير المنهجي فحسب، ولكنها قادرة على إنتاج قائدها الحقيقي في أيّ مرحلة من مراحل مسيرتها.

إنّ تحديد النقاط التي سيتحدث عنها أيّ متكلّم، وإن كانت علامة من علامات احترام الجمهور واحترام عقله، فإن ذلك يبقى بلا فائدة إذا لم ينجح ذلك المتكلّم في إثارة الأسئلة المطلوبة والمهمة. وإذا ما أدرك سماحته أنّه «يمكن للمرء أن يدخل إلى أيّ جانب من جوانب هذه الحادثة الإلهية التاريخية، الاستثنائية المسمّاة كربلاء يستخلص بعض العبر والنتائج التي يمكن للإنسان أن يستهدي بها في حياته وفي مواجهة تحدّيات هذه الحياة وابتلاءاتها»(١٤)، فإنّ هذا الإدراك طبيعي، لأنّ الأحاديث مرتبطة بمناسبة هذه الحادثة الإستثنائية. والأسئلة التي سيطرحها سماحته على نفسه، قبل الجمهور، لكي يجيب عنها، هي أسئلة كربلائية، خصوصاً أنّ أمتنا مبتلاة بيزيد العصر، إسرائيل.

ففي الليلة الرابعة من عاشوراء ١٩٩٧. طالعنا سماحته قائلاً: «في هذه

الليلة سأتحدث عن أكثر المواضع صلة بحادثة كربلاء وما جرى في كربلاء، هو موضع الشهادة»[١٥]. والحديث عن الشهادة في ساحة إمداد الإمام الخميني (قده) «وفي مجلس يضم بين جنباته آباء للشهداء وأمهات للشهداء وزوجات للشهداء وأبناء وبنات وأخوة وأخوات للشهداء»[١٦]، لن يكون «مجرد أفكار أو مفاهيم للترف الفكري، أو للزيادة في المعلومات»[١٧] على حدّ تعبير سماحته الذي حددّ لنا بيسر وبساطة رأيه فيما سيتحدث عنه. وهذه الجدية العالية التي يراها لحديثه لا يضاهيها سوى وظيفيّة هذا الحديث والاحترام الفائق لمن يستمعون إليه، لأنّ نجاح هذا الخطاب نجاح للعبرة المستخلصة، ونجاح للمسيرة المقاومة. يعني أنّ القول هنا فعلٌ، أو امتداد للفعل واتصال به. ويجعل هذا الأمرُ القول مخلصاً من كلّ أعباء الكتابة التي تتطلع دائماً إلى احتمالية دلالية متعددة لما تحمله في ثناياها من مضامين. فالشفاهية في مثل هذا المقام، الأحادية الدلالة، هي المطلوبة، لأن الفكرة المجلببة بأثواب الشفاهية الشفافة تتحوّل في ذهن المتلقي إلى نضج ثقافي، وفي حياته إلى سلوك وظيفي قويم. إذ ليس لدينا وقت نضيعه. في مواجهة عدو لا يضيع وقته، ولا يشف هذا الخطاب عن قائد غير عادي فحسب، ولكنّه يشف عن جهاديّة لا تقدّر بثمن في فكر هذا القائد وفي سلوكه.

وممّا يجدر ذكره في مقام الحديث عن منهجية سماحته في خطابه أنه كان يختتم كلّ أحاديثه بالعبرة المركزة المستخلصة من مثل «درسنا هذه الليلة من كربلاء هو أننا بحاجة مجدداً لهذا العزم»[١٨] الكربلائي. أو مثل «أقول لكم في النهاية هذا السلاح «الشهادة» يجب أن نحتفظ به»[١٩]، أو مثل «ما أختم به هو التالي، نحن أبناء هذه المسيرة الجهادية، نلتزم هذا النهج الواضح ... حاضرون ... للشهادة»[٢٠] وحين يقول سماحته (أختم) إنّما يمارس التفاتة تجاه ما قد قيل تلخص الهمّ المركزي الذي انطلق منه سماحته في قول ما قد قال. والتركيز على الشهادة، أو على غيرها في الخواتيم التي يساوي عددها أو

يفوق عدد الأحاديث، وهي كلها مرتبطة بالدرس الكربلائي، انّما يقصد من ذلك ليس إشاعة الثقافة الكربلائية بقيمها النفسيّة والأخلاقية والعقلية والجهادية بقدر ما يتوخى فهم هذه القيم فهماً عقلانياً منسجماً مع علمية روح المرحلة التاريخيّة الراهنة.

٢-المتكلم يصف كلامه:

حين يمرّر المتلكم جملاً وصفيّة موضوعها الكلام نفسه إنّما يقوم بعمل تقويمي لذلك الكلام. وهذا العمل التقويمي غير حياديّ. يقوم بوظيفة ويخدم هدفاً . يعني أنّ العملية الوصفيّة تلك تصبُّ، في المحصلة، في الهمّ التواصلي والتوصيلي الذي يحمله المتكلم. وسماحة السيّد قد وصف حديثه، من ضمن ما وصفه به، بالصراحة «كلّكم تتذكرون في كلّ المناسبات السابقة، التي تكلّمت معكم بصراحة»(٢١). وإذا كانت الصراحة ثقة واحتراماً وإشارة قربى تربط المتكلم بالمتلقين، فإنّها موقف من وظيفة الحديث الصريح لا تصنّفه جزءاً من العمل الجهادي فحسب، ولكنّها تقيه ممّا يمكن أن يحمله الحديث غير الصريح، الحديث الغامض المرامي، من عثرات الفهم وعثرات السلوك الناجمة عن ذلك الفهم. ولا أقول الحديث القائم بشكلٍ أساسي على إضمار الأهداف، لأنّ الإضمار ليس سمة من سمات الشفاهية من ناحية، وليس من طبيعة الكلام (الفعل)، أو الكلام الذي يحمل الفعل في طيّاته من ناحية ثانية. ولذلك وقف سماحته عند كلامه الذي يمكن ألاّ يكون مفهوماً من قبل الآخر الغربي، طارحاً سؤالاً متعلقاً بثقافتنا، «لماذا يركب أحدهم سيّارة مفخّخة أو يحيط نفسه بالمتفجرات ويقتحم مواقع العدو وقوافله ليفجرّ نفسه»(٢٢). وإذا رأى سماحته أنّ «الإجابة عنه ليست صعبة، وفهم الإجابة ليس صعباً أيضا»(٢٣) أشار إلى أنّ المشكلة في فهم هذا الأمر «هي عند الغرب»(٢٤). وثنائية (السهولة/الصعوبة في الفهم) التي أثارها السيّد إنّما تطال ثقافتنا العاشورائية على وجه الخصوص، وتتعلّق بالضرورة، بأحاديثه التي يقدّمها

بمناسبة عاشوراء طارحاً مشكليّة خصوصيتنا الثقافية، ما تفترق به ثقافتنا عن ثقافة الغرب مع تعدّد نقاط الالتقاء. ويعني ذلك أنّ سماحته مدرك للدوّر الكبير الذي يؤديه خطابه ليس في تطوير ثقافة جمهور المقاومة وبنائه بناءً حسينياً إسلامياً فحسب ولكن في قدرة هذا الخطاب على محاورة الآخر سواء أكان شرقياً يعيش داخل مجتمعنا، أم كان غربيّاً. والنظرة إلى الدور الحواري الذي يقوم به الخطاب لا تضعه في حدوده التأثيريّة المباشرة أو غير المباشرة، ولكنّها تضعه في دائرة الخطاب المنتج للثقافة، الثقافة الجديدة التي يحتاجها مجتمعنا كما يحتاجها المجتمع الإنساني.

ويرى سماحته وصف كربلاء بأنّها «حركة دينية»(٢٥) أنّه وصف معاصر. وهو لا يريد من وصفها بالمعاصرة دفع تهمة يمكن أن تلصق بحديثه،أو التلفع بعباءة غرورة أوقعت الكثيرين في حبائلها. المعاصرة توجّهٌ مباشر إلى ما يدور داخل ذهنية الناس الحاليين من أفكار وما يمكن أن يحيط هذه الأفكار من لبس في الفهم، خصوصاً في لبنان كما يرى سماحته؛ «لأنّه في لبنان هناك أتباع ديانات مختلفة بالمعنى السياسي لا الديني. هناك طوائف متعدّدة هناك خلط وتشابه. يحصل حتّى عند المثقفين ... بين ما هو ديني وما هو طائفي»(٢٦).

وحين يحمل المتكلم همّ أن يكون حديثه معاصراً، من خلال الاعتراف أن هناك آخر، ومن خلال دعوته لتفحص المصطلح تفحصّاً علمياً، يعني أنّه قد خرج من دوامة الخطاب الديني التقليدي الذي ما انفك يعيد إنتاج ما قيل في التراث بأثواب جديدة وبهارج منمقة يجلعه يتحوّل إلى عائق في وجه التطوير وفي وجه التربية. المعاصرةُ عند سماحته أسئلة تتجه إلى المشكليات القائمة، التي وصفها وصفاً علمياً من أجل الوصول إلى حلول لها، وبالتالي إلى إنتاج ثقافة مرتبطة بهمومنا وبالتحدّيات التي تواجهنا.

لذلك فإنّ خطبة ما، أو كتابة ما قد تعدّ جهاداً، وإن كان جهادها لا يرقى إلى جهاد المقاومين على الثغور(٢٧)، لأنّ الخطبة أو الكتابة إذا ما كانت

معاصرة، مكنتها معاصرتها من أن تكون فعلاً حقيقاً، وأن تكون شكلاً من أشكال الجهاد. وهنا نجدنا نسأل أنفسنا عن الخطاب العاشورائي الذي يضطلع به سماحته كل سنة في الموسم الكربلائي، وكيف يمكن تصنيفه؟ إنّ خطاباً (فعلا) كخطاب سماحته ينتج مجتمعاً مقاوماً، مجتمعاً محصّناً في وجه جميع اختراقات العدوّ، مجتمعاً مثقفاً يعرف كيف يستخدم عقله، لخطاب جهادي من الدرجة المثلى. وسماحة السيّد وإن لم يلتفت إلى وصف خطابه بالخطاب الجهادي، وصفه بالمسؤولية الشرعية. «أريد أن أتحدث عن هذا الموضوع اختلاف أساليب العمل عند المعصومين من موقع المسؤولية الشرعية، لأنّه أعظم عبرة من عبر كربلاء، وأبلغ درس من دروس كربلاء»(٢٨).

ولا يعني ذلك أن سائر أحاديثه لم تكن موسومة بالمسؤولية الشرعية التي يتحملها بوصفه معمماً أولاً، وبوصفه قائداً ثانياً. وهذا هو الأساس. ولكن أهميّة الموضوع الذي يتناوله الآن وما يترتب عليه من موقف للجماعة قبل الفرد، موقف ضلالة، أو موقف هدى، وما يتركه كلا الموقفين من أثر بالغ الخطورة، هو الذي جعله يستشعر المسؤولية الشرعية في هذا المقام. واستشعار المسؤولية الشرعية يضع المتلقي قبل المتكلّم أمام أهمية هذا الحديث وجديته وخطورته، ويجعله يستشعر مسؤوليته الشرعية، بوصفه إنساناً، فيتنبه إلى الحديث بكل مداركه فيفهمه ليناقش به الآخرين من أجل مزيد من الإلمام بدقائقه وتفاصيله وخطورته. وإذا كان خطاب سماحته خطاباً منتجاً للثقافة الجديدة كما رأينا، فليس غريباً أن يعود إلى ما سبق أن وقف عنده السابقون فيكون له رأي جديد. «في اليوم، العاشر من المحرم. الحسين (ع) وصل إلى القمة. هنا ندخل على روح جديدة لكربلاء، وفهم جديد لكربلاء». ومفتاح الجدّة في كلام سماحته جملتان: تستدعي أولاهما الثانية (وصول الحسين (ع) إلى القمة (و) دخول المتكلم على روح جديدة لكربلاء).

والقمة قمم متعددّة رآها دارسون وباحثون سبقوا سماحته. ولقدوقف السيد أمام ما قالوه حكماً وراقب تلك القمم قمة قمة فوجد أنّها جميعها، لا تفي الحسين (ع) قمته. وعودته إلى ما قاله سابقوه في القمة التي وصلها (ع) مكنته من وصف القمة التي رآها للحسين (ع) دخولاً جديداً على روح جديدة لكربلاء تتكشف لأوّل مرّة أمام ناظري سماحته.

والذي سهّل هذه الرؤية كونه مفكراً وقائداً في الوقت نفسه يتحمّل مسؤوليّة بناء جماعة ثقافية إسلامية يقودها في معركة من أقسى المعارك التي خاضها المسلمون في تاريخهم. وهذا الجديد الذي كشف عنه سماحته في خطابه لا يقوم بدور تربوي يسهل الشهادة على الفرد ويعزي أهل الشهادة بالقمة الحسينية فقط، ولكنّه يحدّد النموذج الأوضح والأسمى للتضحية، فيعمّق بذلك ثقافتنا من جانبها الاستشهادي.

٣-الحاشية المبثوثة في كلام سماحته لكلامه:

اصطنعت الدراسات الحديثة الحاشية لوظائف عديدة تحتاجها خدمة المتن. والحاشية وإن لم تكن تقنية حديثة مئة في المئة اصطنعها القدماء بقدر، وحسب ما مكنتهم المرحلة منها، فإنّ التعامل معها في الكتابة الحديثة يؤدي دوراً أساسياً لا يمكن تغييبه.

وإذا كان كلام السيّد شفوياً، صار استعمال الحاشية أكثر صعوبة. ومع ذلك ترينا العودة إلى خطابه حرصاً واضحاً على الحاشية وما تؤديه من وظيفة على صعوبة هذا الأمر في الكلام الشفوي. ولست هنا بصدد الحديث عن حاشية كلام السيّد لأبرز اهتماماً جديّاً من اهتماماته، ولكن لأني وجدت دور الحاشية الكتابية حاضراً في الكلام الشفوي، ولأن هذا الدور متصل بموقف سماحته مما يقول ومن أهمية ما يقول. وقراءة خطابه يجعلنا نمرّ على إشارات متعدّدة لا تشكّل امتداداً سياقياً للحديث، ولكنّها إيقاف له من أجل توضيح أو تعليق، قال سماحته: «نذهب إلى الحج مرّة في هذا العمر. نذهب ونأتي ببعض الثياب

وغيرها ونتاجر بها»[٢٩] وإذا أحسّ سماحته أنّ في كلامه ما يوحي بأن الإتيان بالثياب وغيرها للاتجار بها أمر ملازم للحج سارع الى إيضاح المقصود بكلام عابر يشبه الحاشية في الأعمال الكتابية «طبعاً أعني بعض الناس فقط»[٣٠] والإشارة التوضيحية وإن كانت لدفع اللبس في ذهن المتلقي، إلاّ أنها قد جاءت لخدمة النص الذي اطلقه السيّد مشافهة. ويعني هذا أنّ سماحته يتكلم ويمارس رقابة على ما يقوله. ويمثل هذا أعلى درجات الوعي بالخطاب ، لأنّ التنبّه من قبله لما يقدر تعميماً هو تنبّه لأمر دقيق قلما يتنبه إليه معظم المتحدثين. وهذا ما يجعلنا نقدر أنه ينظر إلى الكلام عامة وإلى كلامه بشكل خاص بوصفه فعلاً رسالياً يجب أن يحتاط فيه من كل ما يمكن أن يقلل من توهجه ، وهو بوصفه فعلا جهاديا يجب أن ينزّه عما يعكره.

وإذا اقتضى سياق حديثه أن يطرح مجموعة من الأسئلة تتعلق بخروج الحسين(ع) من مثل :«ما هي الغاية ؟ وما هي الحكمة ؟ وما هو السبب؟ وما هي الأهداف؟[٣١] من دون أن يسمح ذلك السياق بالإجابة عنها مباشرة سارع إلى الاشارة «سنتكلم على ذلك فيما بعد»[٣٢]. والإشارة وإن أعادت المتلقي إلى مجرى الكلام الأساسي، إلا أنّها قد وردت خدمة للنص. فلو أنّ سماحته. طرح تلك الأسئلة مجردّة من تلك الإشارة وأكمل حديثه من داخل السيّاق الأساسي، لبدت تلك الأسئلة مجرّدة من قيمتها الحقيقيّة ولفقدت الكثير من وهجها. والإشارة إلى أنّها ستُتناول في مكانٍ مخصص لها من أحاديث سماحته أعطاها قيمتها وإن أجلّ دراستها.

ونجد قريباً من الإشارات التوضيحية الإشارات التأكيدية. ففي معرض تعليقه على الآية ﴿أهم يقسمون رحمة ربك﴾، ووصوله إلى أن الله «هو الذي يقسم رحمته»[٣٣]، أردف قائلاً: «نعم هذه هي الحقيقة»[٣٤]. وهذا التأكيد لا يتوخى ترسيخ الفكرة في ذهن المتلقي بقدر ما يسعى إلى خدمة النص في مواجهة الأسئلة التي تطرح حول المسلمات المتعلقة بالثواب الذي يناله المجاهدون أو المتصدّقون على الأيتام، أو الذين يقضون حوائج إخوانهم

المؤمنين. وهذا التأكيد لا يتوجه إلى إثبات المسلمات بقدر ما يتوجه إلى دحض التشكيك فيها. ولعلّ من يسمع سماحته وهو يقول: (نعم هذه هي الحقيقة) من خلال اسم الإشارة (هذه) والضمير المنفصل (هي) ينصبّان معاً باتجاه تحديد مسمى واحد هو الحقيقة بعد أن شفعت الكلمات بحرف الجواب (نعم)، يحسّ بشيء من الحرص عند سماحته لتأكيد ما يريد تأكيده. أضف إلى ذلك أن تنغيم هذه العبارة سيعضد هذا الحرص بطاقة أقوى لا بدّ من أن تترك أثراً إيجابياً في نفس المتلقي حيال هذا الموضوع. ولا يقلّ كلامه عن غنى الحدث الكربلائي ثقة عن كلامه السابق: «ومن نافل القول: إن كربلاء، حادثة، هي أغنى حادثة في تاريخ البشرية»[٣٥].

فالتركيب (من نافل القول) إشارة إلى أنّ هذا الموضوع قد صار بحكم المسلّمات التي لا تحتاج إلى براهين أو حجج تدعم حقيقته. وذلك لكثرة الخوض فيه ومناقشته حتى لم يُترك لقائل أن يزيد شيئاً في تأكيده. وهذه الإشارة تعبير عن ثقة شديدة عند المتكلم بالحقائق التي يعبر عنها كلامه. وثقة بهذا القدر لا بد من أن تقوّي حضور هذه الأفكار في ذهن المتلقي وترفع من درجة ثقته بصحتها.

ولا يبقى موقف سماحته من كلامه عند حدود التوضيح والتأكيد فقط يتجاوز ذلك إلى التدقيق في الحقائق التي يتناولها الكلام.

فبعد أن أشار إلى «أنّ حادثة كربلاء هي أعظم حدثٍ تاريخي»[٣٦]، أدرك أنّه قد طرح موضوعاً مفتوحاً على موضوعات فرعية عديدة. ولذلك قال: «طبعاً لن أدخل هنا في الاستدراك على هذه المقولة»[٣٧] ليصوّب انتباه المتلقي تجاه الموضوعات الكربلائية التي سيعالجها من مثل (سرّ خلود كربلاء) أو (الإمامة كالنبوّة لطف إلهي) أو (الإمامة مقياس الحق) أو (الحاجة إلى وليّ الأمر). لم يكن همّه إذاً إثبات المرتبة الأولى في العظمة التي حازها الحدث الكربلائي وان كان هذا الإثبات واحداً من الموضوعات

التي تثيرها هذه الحقيقة. أثار موضوعاً عاماً يتعلّق بهذه المقولة ليتيح لنفسه أن يتوغل في تفاصيلها وأهم مكوّناتها. والتركيز على المكوّنات بعد تدقيقي يهدف المتكلم من ورائه التعمق في العملية التثقيفية. ولا يكون التدقيق غوصاً في الدقائق دائماً. يكون احياناً بإزالة ما علق بتركيب ما من أفكار ليست منْه قصد الوصول إلى الدلالة الدقيقة. قال سماحته: «نتحدث عن سبيل الله، نعني من يُقتل في طريق الله، في الطريق الذي رسمه الله لنا وأمرنا أن نسير فيه»[٣٨]. وإذا ما بات المقصود بـ (سبيل الله) محدداً بدقة أعلن سماحته: (من يقتل في سبيل الله فقط هو الشهيد)[٣٩] مخرجاً الكثيرين ممن يقتلون لأسباب عديدة من دائرة الشهادة. وهو إذ يدقق في مفهوم الشهادة إنّما يحمي كلامه من أي لبس. محاولاً جعله أحادي الدلالة يعبّر بشكلٍ دقيق عمّا يريد إيصاله إلى المتلقي. وفي ذلك إنتاج وضوحٍ ثقافي وتعميق يرتفع بجمهور المقاومة باتجاه صورته المرتجاة.

ونجد سماحته وبعد حديث مستفيض عن الموت يقول: بعضهم «يتصور أننا حين نطلب من الناس تذكر الموت كلّ يوم وكلّ ساعة. إننا نريد أن نعقدّهم! لا الذي يتذكر الموت دائماً، تصبح الدنيا عنده لها قيمة، الوقت والعلم والصّدقة الخ...»[٤٠] تستحضر هذه الإشارة مخاطباً منتمياً إلى فئة ثقافية من الناس ذات مزاج خاص يسوؤها استحضار ذكر الموت الذي يعطل صفو هناءتها بالحياة. ويعني استحضار هذه الفئة أنّ سماحته انّما يوجه كلامه هذا إلى جميع الناس من دون ان يستهين بأيّ مزاج أو توجه ثقافي خاص. فهو يحسب له حساباً، من باب احترام الآخر والاعتراف باختلافه، محاولاً محاورته وإقناعه. وذلك بعيداً عن العاطفية والإثارة. بل على العكس من ذلك من خلال التعامل مع القوى العقلية عند ذلك الآخر؛ ليكون الاتفاق أو البقاء على الإختلاف مسوّغاً عقلياً. والدفاع عن الكلام بطرق عقلية يسم ذلك الكلام بالمنطقية. وهذا ما يضع المتلقي المقتنع بما عرض من أفكار، أو ذلك الذي

لم يقتنع بالحجة العقلية، في مستوى ثقافي يؤهل الطرفين لنقاش قائم على أسس سليمة. ثمة نقطة أخيرة يصحّ أن نعدّها في عداد الوسائل التي استعان بها سماحته لتكون أشبه بالحاشية الكتابية قال: «نلتقي هنا لنستعيد الذكرى بالعقل والقلب، بالوعي والعاطفة، بالتفكير والتدبر، وفي الوقت نفسه بالأسى والحزن والدموع»(٤١). وتعدّ هذه الإشارة وصفاً للكلمات التي يلقيها سماحته في مناسبة عاشوراء من كلّ عام، وتحديداً لوظيفتها في اقامة العلاقة بين الذكرى المجيدة المتمثلة بشهادة الحسين (ع) وبين حاضر الأمة وما تواجهه من مشكلات وتحدّيات. ويعني ذلك أنّ السيّد يرى إلى كلامه على أنّه يؤدي دوراً رسالياً مهمته إعادة إنتاج جمهور الأمة تربوياً وثقافياً في ضوء فهم جديد للقمة الحسينيّة وسبرٍ جديد لأبعادها وأغوارها. حتى لكأنه يريد أن يفهمها وسع ما تمكنه ثقافته وتجربته المعاصرتان من اكتناهٍ وفهمٍ. ويريد أن يوظفها في بناء مجتمعه وتربيته بما يتناسب وروح المرحلة الثقافية والحضارية الحالية. ولئن دلّ ذلك على شيء إنّما يدل على وعيه بأهميّة الوظيفة التي يقوم بها خطابه في مرحلة خطيرة ودقيقة تمّر بها الأمة. ولا يمكن النهوض بها في مواجهة عدوّ استطاع ان يُدخل في خلد أمتنا، خلال التجربة التاريخية معه، في أنّه قوّة لا تقهر، إلاّ بالعودة إلى تراثنا الجهادي المتمثل بشكلٍ واضحٍ في تجربة كربلاء ومحاولة استيعابها استيعاباً عصرياً يمكّن من تحويلها إلى ثقافة جديدة تملكها الأمة، وقوامها انتصار الدم على السيف والعين في مواجهة المخرز.

ويبقى أنّ الإشارات التي سمّيناها حاشية لم تكن في خطاب سماحته إشارات معزولة عن سياق الكلام أو مجرد خدمات للنص يمكن الاستغناء عنها. لقد قدّمت هذه الإشارات التي بدت عابرة وسريعة فلسفة سماحته في الكلام. كان سماحته يتكلم إلى جمهوره قصد الانتقال به من العفوية والوجدانية في حمل مسؤولية الدفاع عن الوجود الإنساني والثقافي

والحضاري، إلى الوعي بهذه المسؤولية وعياً حديثاً يمكّنه من تحملها والوصول بها إلى غاياتها المتوخاة. وكانت الإشارات تفصح أمام هذا الجمهور عن أسرار هذا الوعي وهذه الثقافة الجديدة. فلم يقف سماحته عند حدود جعلِ هذا الجمهور يعي، أراد أن يدفع به إلى حدود أن يعي أنّه يعي.

الهوامش:

١ - م.ن، ص١٦٧.

٢ - م.ن، ص٤٨.

٣ - م.ن، ص٦٨.

٤ - م.ن، ص٤٩.

٥ - م.ن، ص١٣٨.

٦ م.ن، ص٢٣٨.

٧ - نبيل أيوب، التعبير، ص٢٠.

٨ - سماحة السيد، م.س،ص٢٤٩.

٩ - م.ن، ص ١٠٠.

١٠ - م.ن، ص.ن.

١١ - م.ن، ص٣.

١٢ - م.ن، ص١٠٩.

١٣ - م.ن، ص٢٣٩.

١٤ - م.ن، ص١٤.

١٥ - م.ن، ص٣٠.

١٦ - م.ن، ص.ن.

١٧ - م.ن، ص.ن.

١٨ - م.ن، ص١٢.

١٩ - م.ن، ص٤٤.

٢٠ - م.ن، ص٦٤.

٢١ - م.ن، ص٦٢.

٢٢ - م.ن، ص٣٥.

٢٣ - م.ن، ص.ن.

٢٤ - م.ن، ص.ن.

٢٥ - م.ن، ص٦٩.

٢٦ - م.ن، ص٧٠.

٢٧ - م.ن، ص١٦٢.

٢٨ - م.ن، ص٥١.

٢٩ - م.ن، ص١٣١.

٣٠ - م.ن، ص.ن.

٣١ - م.ن، ص١٣٠.

٣٢- م.ن، ص.ن.

٣٣ - م.ن، ص١٠.

٣٤ - م.ن، ص.ن.

٣٥ - م.ن، ص١٤.

٣٦ - م.ن، ص.ن.

٣٧ - م.ن، ص.ن.

٣٨ - م.ن، ص٣٣.

٣٩ - م.ن، ص.ن.

٤٠ - م.ن، ص٩٠.

٤١ - م.ن، ص٦.

الفصـــل الخـامـس

حضور المخاطب

في الخطاب

حضور المخاطب في الخطاب

قامت نظرية التلقي على تيارين: أحدهما معتدل يقرّ للمتكلم بحدٍ ما من القصدية، والثاني متطرّف يختزل القصدية كلّها بالمتلقي[١]. وتأتي الأحاديث الشفاهية التي تنقل إلى المتلقي ما يهجس به المتكلم أحادية الدلالة تقع خارج الاتجاهين معاً. المتلقي مستمع هنا، والكلام غير مكتوب لنأتيه بقصديتنا فنتم بها قصدية المتكلم، أو لنملأ فراغه بقصدية تعوّض غياب قصديته. ولا يعني تعاملنا مع كلام شفاهي صوابية نظرية التلقي إذا ما صار التعامل مع نص مكتوب. المسألة تحتاج إلى نقاش طويلٍ وشاق يضعنا وجهاً لوجه أمام ثقافة ما بعد الحداثة وآرائها وأدواتها[٢].

ما يمكن أن نأخذ به من أدوات نظرية التلقي هو الحضور القبلي للمتلقي[٣]. ذلك أنّه من الطبيعي أن يضع المتكلم المتلقي في حساباته لا ليأخذ منه أفكاراً يلقيها عليه، ولكن ليحاور مستواه الثقافي ويخاطب همومه واهتماماته ومشكلاته وقضاياه، خصوصاً إذا كان المتكلم قائداً. ويعني ذلك أن المتلقي لا يكون حاضراً حضوراً سهلاً وبسيطاً في ذهن المتكلم فحسب، ولكنه سيكون حاضراً متطلّباً أيضاً.

لا يفرض على المتكلم الموضوعات التي سيتناولها فحسب، ولكنه يسهم، بشكل من الأشكال، في تحديد مسار الكلام وتراكيبه ومفرداته لتكون عملية التواصل معه ناجحة. والعودة إلى خطاب سماحته تجعلنا نواجه حضور متلقييْن رئيسين: جمهور المقاومة، والآخر المختلف مرّة والمعادي مرّة أخرى. ولا يعني ذلك أن المتلقييْن قد تقاسما مساحة الخطاب بالتساوي.

كان حضور جمهور المقاومة في خطابه الأساس الذي لم يترك لحضور المتلقي الثاني سوى مساحة صغيرة اقتضتها هموم ذلك الجمهور، فاستتبعتها بعالمها. وهذه علامة على الهمّ الكبير الذي ينهض سماحته باعبائه منْ جهة، وعلى رؤيته إلى الأمور من جهة ثانية. نهوض الأمة همه. ولا يمكن لهذا النهوض أن ينتظر ضعف العدو. لا يكون إلا بوصول جماهيرنا إلى مستوى ثقافي يجعل الانتصار النهائي على ذلك العدو أمراً ممكناً. ولذلك كان حضور جمهور المقاومة هو الحضور الأقوى والأوسع.

١ - حضور جمهور المقاومة:

حضر جمهور المقاومة في خطاب سماحته من خلال عناوين متنوعة ومتعدّدة: واجهناه بوصفه انتماء وهوية، كما عايناه إمكانية ثقافية، وتربوية، وعقلية.

١.١- حضوره من خلال هويته: لم تبد لنا هوية المخاطب هوية مشكلة جاهزة، ولا هي ظهرت أمام ناظرينا قيد التشكل، بشكلٍ كامل في الحالين. ما نجده في خطاب سماحته هوية متشكلة في جانب منها، وقيد التشكل في جانب آخر. وهذا طبيعي، لأنّ ما تحمله شخصيّة هذه الجماعة من سمات يُعدّ إمكانية وطاقة يجب أن تُنمّيا، وتُوجّها، وتُؤطرا؛ لتصبح جاهزيتهما في انجاز المشروع أقوى وأفعل. ولعلّ أوّل ما تبدى من الجانب المتشكل الجاهز في تلك الشخصيّة الجمعية هو قناعاتها ومعتقداتها.

وحين يقول سماحته: «نحن الذين نلتقي هنا نلبّي أمر رسول الله (ص) وأمر أهل بيته (ع) في احياء أمرهم وذكراهم»[٤] إنّما يقدّم لنا جماعة مخاطبة مقتنعة إنّ إحياء ذكرى عاشوراء واجب يفرضه أمر الرسول (ص) وأمر أهل بيته (ع). وحين يكون هذا الإحياء واجباً يعني أنّه قد صار مدرسة تتربى فيها الأجيال جيلاً بعد جيل. وأن يتمثل مدرسة يعني أن يكون مثاراً لواجبٍ آخر هو أن تنتج هذه المدرسة أجيالاً مجاهدة مثالها القمة التي وصلها

الحسين (ع) في كربلاء. وتعني هذه السمة الاعتقادية أننا أمام جماعة نموذجية في جهاديتها التي باتت قدرها الممازج لطينتها البشرية. ولعلّ التضحيات التي بذلتها هذه الجماعة، على مرّ التاريخ وحتى يومنا هذا، من دون أن تعبأ بقطف ثمارها هو جزء من تلك القدريّة، أو قل: هو ناجم عن رغبتها الأكيدة في احتساب ذلك عند الله وحده. وقناعتها بهذا الواجب لا ينفك عن قناعة ثانية كررها سماحته على مسامعها من خلال كلام الزيارة الأثيرة: «أشهد أنك قد أقمت الصلاة وآتيت الزكاة، وأمرت بالمعروف، ونهيت عن المنكر، وجاهدت في الله حق جهاده، وعبدت الله مخلصاً حتى أتاك اليقين»[٥]. وموقع نموذجي كهذا يقف فيه الحسين (ع) داخل رؤية الجماعة يجعلها ترى في أمر الرسول (ص) وأمر أهل بيته بالإحياء أمراً في خدمة الجماعة، لأنه يهديها المدرسة التربوية النموذجية التي تجعل منها جماعة إنسانية راقية قادرة على الاضطلاع بالأعباء التاريخية في مواجهة الظلم الذي يخترق العصور عصراً فعصراً. وسيكون اندفاعها تجاه الإستشهاد في سبيل الله مؤسساً على قناعة ثالثة راسخة مفادها أن «أئمتنا دفعونا في هذا الاتجاه»[٦].

وتلبية الدعوة بعد من أبعاد الامتثال لأمر الله. ولقد كانت هذه القناعات مرتبطة ببعض الجوانب الإعتقادية التي تتكامل معها في بناء شخصيّة هذه الجماعة. قال سماحته: نرى في علي (ع) أو أي إمام معصوم ولي الأمر الذي نطيعه»[٧]. وإذا ما أشار إلى معتقد مميّز لهذه الجماعة هو جزء من هويتها الثقافية فإنّه قد خاطب الإمام الحجة (عج) قائلاً: «يا سيّدنا نحن أتباعك وأحباؤك ومنتظروك وممهدّو الأرض لك نشاركك الدموع»[٨]، ليفتح تلك الثقافة على أبعاد غير عادية، وذلك من خلال مجموعة من المفردات المترعة بمحمولها الثقافي والجهادي. (أتباعك) تحديد لقيادة موثوقة. نحن نتبع من نثق به، فكيف إذا كان الاعتقاد بأنه إمام معصوم. و(أحباؤك)، تعدّت العلاقة معها بهذا القائد حدود الواجب لتدخل في حميميّة تجعل من كل تابع مستعداً

لبذل الغالي والرخيص مرضاة لهذا القائد الذي يعد رضاه متصلاً بمسؤولياته القيادية. وداخل هذه الثقافة تفهم العلاقة بين المقود والقائد لا خارجها. و(منتظروك) هذه المفردة التي تشمخ ليس في مجاراتها لفكرة انتظار المخلّص في الديانات السماوية الأخرى، ولكن في ثبوتها أمام سقوط مقولة الحتمية التاريخية التي نادت بها آخر الفلسفات العقلانية العلمية على الأرض.

والانتظار، انتظار من سيملأ الأرض عدلاً ليس مقولة دافعةً المعتقدين بها إلى الإسترخاء، طالما أنّه سيحضر في آخر الزمان من يقيم ميزان العدالة على الأرض قاطبة، ولكنها مقولة إيجابية حين شفعها سماحته بمفردة أخيرة هي (ممهّدو الأرض لك). وهذا ما يعود بهذه الجماعة ليصلها بمدرسة الأحياء الجهادية التي ترفض سقوط واجب الجهاد بسبب الاعتقاد بظهور مخلص آخر الزمان. ومهما يكن من أمر فإنّ بروز وظيفة ولي الأمر في قناعات هذه الجماعة، إنّما يرتبط بموقفها من ضرورة القيادة، جرياً على رأي علي(ع). تلك الضرورة التي لا يُحقق أيّ مشروع، خصوصاً إذا كان جهادياً في مواجهة الظلم، من دون حضور وظيفتها. والتركيز على هذا الدور في خطاب السيد عائد إلى أن هذه الجماعة، في لبنان على الأقل، مضطلعة بمشروع يخص الأمة بوجودها وثقافتها ومستقبلها. ويبقى حضور هذا الجانب الإعتقادي من هوية هذه الجماعة الإسلامية من دون سائر الجوانب عائداً إلى أنّ هذا الجانب يمثل، في قناعاتها، رؤيتها الإسلامية إلى استمرارية الجهادية الإسلامية عبر العصور.

لقد رافقت هذه القناعات التي تعد سمة من سمات هوية هذه الجماعة سمات شعورية ووجدانية، كأن يعتصر الحزن قلوب أفراد هذه الجماعة ويملأ نفوس أفرادها[٩] في أثناء إحياء ذكر أهل البيت (ع). ولا يقتصر الذكر على عاشوراء وغيرها من المآسي، يتعدّى ذلك إلى ذكريات فيها من الفرح ما فيها. ولذلك جاءت إشارة سماحته إلى أهل البيت (ع) من أنّهم «هم أمرونا أن نفرح لفرحهم كما يفرحون لفرحنا وأن نحزن لحزنهم كما يحزنون لحزننا»[١٠].

ويعني ذلك أن هذه الجماعة ليست موسومة بالحزن وحده. هي موسومة بالحزن مثلما هي موسومة بالفرح مثلها مثل أي جماعة إنسانية أخرى. وعلاقتها بهذه المشاعر ليست أحادية الجانب. فنحن نحزن لحزنهم ونفرح لفرحهم، وهم يحزنون لحزننا ويفرحون لفرحنا. وهذا ما يدفع بالعلاقة مع أهل البيت (ع) إلى حميمية لا مثيل لها. أن نعتقد بأنّ أهل البيت (ع) يبادلوننا الحزن والفرح يعني أن تكون ثقتنا بنفسنا عالية جداً، بناءً على ذلك التبادل، وأن يكون إيماننا راسخاً بصوابية ما نقوم به. وهذا ما يطلق لقدراتنا الجهادية العنان فنكون مبدعين في هذا المجال. وهذا طبيعي لا بدّ من أن يسم سلوكية المنتمين إلى هذه الجماعة وأخلاقهم، أفراداً، أو جماعات، بميسمه فيرتقي بهم إلى درجة مرموقة من السموّ.

أن يصف سماحته المخاطبين قائلاً:«أنتم أتباع حقيقيون للحسين (ع) وعشاق صادقون للشهادة»[11] إنما يصفهم بأنهم تلاميذ نجباء للمدرسة الحسينية. وأن يكون المخاطب تابعاً حقيقياً للحسين (ع) لا مُزيفاً، وعاشقاً صادقاً للشهادة لا مرائياً يعني أننا أمام مدرسة أخلاقية تتفتح عنها المدرسة الجهادية الحسينية. ولا يكون نجاح لمشروع المقاومة إذا لم يكن المقاومون أخلاقيين، وإذا عبّر هذا الكلام عن ثقة القائد بمقوديه، فإنّ هذه الثقة مبنية على تجربة جهادية طويلة عريضة مارسها هؤلاء المجاهدون.

والتجربة التي اختبر هؤلاء المجاهدون أنفسهم من خلالها هي تجربة الموقف من الموت. وكيف لها ألاّ تكلل بالنجاح وقد أصبح الموت كما يقول سماحته: «بالنسبة إلينا شيئاً نرغبه ونفتش عنه ولا نخافه كما يخافه الناس»[12]. وجماعة ترى الموت باباً إلى جنّات النعيم يلتقون فيها الله وأنبياءه وأولياءه الصالحين يتحوّل الموت بنظرها إلى سعادة. ولئن دلّ هذا الموقف على شيء إنّما يدل على إيمان شديد الرسوخ بالإسلام وبوظيفته الملقاة على عاتقه في هذه الدنيا. أضف إلى ذلك أن مؤمناً من هذا الطراز هو طاقة جهادية لا يستطيع الوقوف بوجهها أيّ ظالم من ظُلاّمنا المعاصرين.

ولقد كشف سماحته عن سرّ هذه الطاقة بأسلوب مباشر حين قال: «إن سرّ القوّة لا يكمن في أجسادنا، ولا في قامات مجاهدينا الشامخة ولا في سلاحنا... إنّما يكمن في الروح التي تسكن هذه الأجساد والعاشقة للشهادة والمتطلّعة إلى الآخرة والباحثة عن الحق ... والذين اقتحموا موقع سجد بالأمس ... اقتحموه بالحسين (ع)»[١٣] ولئن كان هذا الكلام نسخة أخرى عن الرغبة في الموت التي تحدثناعنها آنفاً، إلاّ أنّه يحمل إشارة ذات دلالة لم نجدها في الحديث السابق. عنيت بها عبارة (الباحث عن الحقيقة). وهذا ما يقدم الهويّة التي يحملها هذا المجاهد هويّة إيمانية وجدانية غير منفصلة عما يثيره العقل من اسئلة تتعلّق بالحقيقة. وهذا ما يقدّم مجاهدنا شخصية متوازنة مكتملة الصفات قرارها في الامتثال لأمر الله بيدها .

ولا يمكننا أن نفهم سلوكها وأخلاقها من خارج هذه الثقافة، وإلا كانت آراؤنا متسمه بالقصور أو الافتعال أو الكيديّة، خصوصاً أنّ نهج هذه الجماعة نهج واضح في علاقته بالشهادة. وهذا ما دفع السيّد ليقول:«نحن أبناء هذه المسيرة الجهادية، نلتزم هذا النهج الواضح»[١٤] والمسألة لا تتعلق بهذا الجيل المعاصر للمقاومة الإسلامية في جنوب لبنان وحده. تنطلق من يوم كربلاء، مروراً بثورة الإمام الخميني (قده) في إيران ووصولاً إلى هذه الجيل في لبنان. وأن تتسم هذه الجماعة بسمة تاريخية يعني أنّها لم تولد متشكّلة بعيد عاشوراء مباشرة. ما فتئت تتشكّل في الظلّ مرّة وفي العلن مرّة أخرى إلى أن وصلت إلينا هويتها الاعتقادية والشعورية والأخلاقية والسلوكية على الصورة التي واجهتنا في خطاب سماحته. وهوية هذه حالها لا بدّ من أن يكون لها ميسم سياسي تتصّف به. قال سماحته: «لا يمكن لنا نحن أتباع أبي عبد الله الحسين (ع) وأتباع الإسلام المحمدي الأصيل أن نعترف في يوم من الأيام بشرعية كيان...اسمه إسرائيل»[١٥]. وتركيز سماحته على وصف هذه الجماعة بأنها من أتباع الحسين (ع) وأتباع الإسلام لم يكن قصد الوصول إلى عدم الاعتراف بشرعية إسرائيل لأنها إسرائيل، ولكن لأنها مغتصبة، ظالمة.

وأتباع الإسلام وأتباع الحسين (ع)، معاداة الظلم جزء من هويتهم الإيمانية وهويتهم الأخلاقية ولذلك فإنّها سمة أساسية من سمات هويتهم.

وممّا يجدر ذكره أنّ سماحة السيّد ينطلق في خطابه، من هوية جماعة جمهور المقاومة المتشكلة على مدى الأزمان، ليكون أحد أهمّ ممثلّي المرحلة الثقافية الحالية في إنماء تلك الهوية من أجل أن تصبح قادرة على النهوض بالمشروع الجهادي الخاص بزماننا هذا. ويتجلّى هذا الأمر في إشارة من سماحته: «لا يكفي أن نقول نحن مع الحسين (ع). يجب علينا في هذه الليلة أن نعاهد الحسين ونبايعه»(١٦). هذه الإشارة بدت غامضة إلى حدّ ما، لأنها حدّدت المطلوب ولم ترسم لنا الطريق.

ولم يكن ذلك تقصيراً من قبل سماحته، لأن المقصود من هذه الإشارة هنا تأكيد وجوب البيعة والعهد للحسين. وقد تولى سماحته جلاء ذلك الغموض من خلال قوله: «علينا أن نفتش عن تكليفنا، وطريقنا، وولينا، وإمامنا الذي يوصلنا إلى آخرتنا وجنتنا... وهذا هو الهمّ الأكبر الذي يجب أن يسيطر علينا. هنا ندخل في العهد والبيعة»(١٧)، كان كلامه جلاء لما غمض في إشارته السابقة وذلك من خلال مفردات تجعل من هوية تلك الجماعة المتشكلة زمانياً هوية منتمية إلى زماننا. (تكليفنا) يعني واجباتنا التي علينا القيام بها، وهي واجبات خاصة بحياتنا ومجتمعنا، وبما يواجهنا من مشكلات وما يعترض سبيلنا من تحدّيات. وهي مشكلات وتحديات لم تكن قائمة عند الأجيال السابقة، و(طريقنا) يعني الوسائل اللازمة التي يجب أن نصطنعها للقيام بواجباتنا وتكليفِنا بوصفنا بشراً مسؤولين لا رعاعاً سائبين على هامش التاريخ، و(ولينا) و(إمامنا) يعني القائد الذي نثق به ونطيعه في الخيارات الناجمة عن مسؤوليته التاريخية. ولا يمكن لمشروع ذي طابع جهادي، والجهادية بمعناها الواسع، أن ينجح من غير قيادة تقوده، خصوصاً أنّ هذا الإمام ليس إماماً عادياً. هو من التقاء والإيمان والعقل والأخلاق والشجاعة ما يجعله قادراً على إيصالنا إلى آخرتنا وجنتنا بما ضحّينا، وبما بذلنا في

الطريق السليم الصحيح. يعني كلّ ذلك أنّ العهد والبيعة للحسين (ع) ليست كلاماً يطلق في الهواء. هي جهدٍ معرفي وسلوكي وأخلاقي نقوم به لتكون البيعة بيعة حقيقية، والعهد عهداً واضح الأبعاد والمرامي.

ومهما يكن من امر هذه الهويّة الثقافية الراسخة التي تبدت لجمهور المقاومة في خطاب سماحته، فإنّ أبعاداً معرفية تخصّ الجمهور المخاطب بحدّها المعرفي الأدنى قد تراءت لنا في ذلك الخطاب. ويعني ذلك أنّ سمة تتعلق بمعارف هذا الجمهور، وليس بجميع أفراده، تتسم بها فئة قليلة منه. وسماحته حين قال «كلكم تعرفون الحصار في شعاب مكة»[١٨] إنّما ينطلق من حدّ معرفي أدنى لهذا الجمهور يتعلّق بالتاريخ الإسلامي، في عهد النبوة، وهو عندما قال: «تعرفون أنّ التركيبة عشائريّة قبليّة ورسول الله (ص) من بني هاشم، وبنو هاشم معه. والتركيبة العشائرية تفرض أنّه إذا قتل رسول الله(ص) سوف يعتبر بنو هاشم هذه المسألة تمسهم جميعا»[١٩]، إنّما ينطلق من مسألة ثقافية اجتماعية شائعة يعيها هذا الجمهور ويدركها. وسماحته إذ ينطلق من مستوى ثقافي معيّن قصد النجاح في إنماء الحياة الثقافية لهذه الجماعة، إنّما يقدّم لنا أنّ بعض هذا الجمهور لم يصل بدراسته المدرسية إلى مستوى مرموق، خصوصاً حين يشرح لهذا الجمهور كلام علي (ع)... «تشربون الكدر، ماء غير صاف... وتأكلون الجشب، الطعام القاسي الغليظ»[٢٠]. ولئن دلّت هذه الوضعية المعرفية الثقافية على شيء إنّما تكشف عن أبعاد من الهوية الاجتماعية التي ينتمي إليها العدد الوفير من أبناء هذه المقاومة. ويعني ذلك أنّنا أمام جماعة تكسبها الشهادة كلّ شيء ولا تخسرها سوى فقرها. وجماعة هذه صفاتها ستكون الجماعة الأكثر استعداداً للتضحية وللامتثال لأمر الله.

١.٢- حضور المخاطب بوصفه إمكانيّة ثقافية: يتجلى الدور الإنمائي الذي يقوم به سماحته في نقل الهوية الثقافية المتشكلة تاريخياً، عند

هذا المخاطب، لتصير هوية ثقافية معاصرة تشكل ردّاً على المسلكيات والتحدّيات القائمة. ويعني ذلك أنّ حضور هذا المخاطب كان حضوراً يتعلّق بوظيفته المتوخاة. وأمام مشروع مواجهة الشر الإسرائيلي الأميركي المسلط على وجودنا الثقافي والحضاري والإنساني، كان لا بد من أن يُملك هذا الجمهور معرفة موطّدة لثقافة قادرة على الوقوف في ساح المعركة.

ولذلك كان من بدهيات الأمور أن يدعو سماحته هذه الجماعة إلى ممارسة التثقيف الذاتي «أدعو الاخوة والأخوات إلى كثير من القراءة والمطالعة والتأمل والتدبر في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة.»[٢١]. ويعني ذلك أنّ هذه الجماعة إمكانية ثقافية. والقراءات الكثيرة المطلوبة لا تشد انتباهنا إلى صورة هذه الجماعة المستقبلية المطلوبة، بقدر ما تلفت انتباهنا أيضاً إلى وضعيتها الثقافية الراهنة. ووصف القراءة المطلوبة بالكثرة يكشف بجلاء عن الحاجة المعرفية والثقافية التي يفتقدها هذا الجمهور ليصبح الجمهور القادر على إنجاز النصر النهائي في وجه المشروع الإسرائيلي الأميركي. فالدعوة كشف للوضعية الثقافية الراهنة للجماعة في ضوء المشروع الكبير الملقى على عاتقها.

ولم تقتصر دعوة سماحته على وجوب المطالعة الكثيرة وحدها. تعدّت ذلك إلى طلب الإفادة من التجارب التي يمرّ بها هذا الجمهور «يجب أن نتعلم نحن، لنحوّل حياتنا ... إلى حياة عبادة ... تعالوا أيّها الأخوة لنفيد من كربلاء، من درس الحسين (ع)»[٢٢]. وتقف كلمتا (نتعلم) و (درس) لتدعوانا إلى مطالعة من نوع مختلف. والقراءة هنا ليست قراءة كتاب، ولكنها قراءة تجربة، قراءة حدث. وإذا حملت الدعوة إلى كثير من القراءة هم اكتساب معرفة، فإنّ القراءة الثانية قراءة الحدث لا تحمل همّ اكتساب معرفة من خلال عودة إلى الحدث نفسه وتعرّف دقائقه فحسب، ولكنّها دعوة إلى التفكر واكتساب العبر أيضاً. تلك العبر التي تتحوّل إلى ثقافة فاعلة في سلوكنا وفي طرائق تفكيرنا وتحديد الكثير من آرائنا. وجماعة تحضر في خطاب سماحته من خلال هذا

التركيز الشديد على ثقافتها إنّما تحضر بوصفها نواة المشروع العربي الإسلامي في مواجهة المشروع الإسرائيلي الأميركي المرسوم لمنطقتنا. وإذا كانت قراءات هذه الجماعة وتعلّمها من التجارب التاريخية والتجارب الذاتية هي الفيصل في تحضير نفسها للمشروع الملقى على عاتقها، فإنّ سماحته قد رأى في ما يقوم به هو شخصياً[٢٣] من مساهمة في تثقيف هذه الجماعة شكلاً من أشكال إحياء ذكرى أبي عبد الله الحسين (ع).

ونجد أنّ من بين أهم القضايا التي تشغل باله، قضية معرفة القائد الحقيقي. وهو حين يقول: «نواجه نوعاً من القضايا، ونوعاً من الفتن ... حتى كبار القوم هنا يضيعون ويتزلزلون في تطبيق الضوابط والمقاييس في مثل هذا الموقف نجد أنّ المعصوم ... يجسد قمة الوعي والحكمة والدقة، لأنّه مؤيّد بالتسديد الإلهي ... حتى الولي الفقيه ... الله لا يتركه»[٢٤]. إنّما يحاول أن يقدّم للجمهور معرفة بكيفيّة الاهتداء إلى القائد الحقيقي. وهو حين يقدّم مثل هذه المعرفة إنّما يكشف عن وضعية ثقافية لهذه الجماعة حيال هذا الموضوع. ولو لم تكن هذه المعرفة من الأهمية بمكان، وإن الجماعة لا تمتلكها بشكل ناجح لما احتاج سماحته إلى الخوض فيها. ويعني ذلك أن حضور هذه الجماعة في الخطاب هو من ضمن الحضور الوظيفي الذي تحدثنا عنه آنفاً. هو حضور ثقافي قيد البناء والتشكل. وممّا شغل بال سماحته وجود مفاهيم غامضة في ذهن غالبية هذا الجمهور يجب توضيحها خصوصاً إذا كانت تلك المفاهيم اساسيّة تتعلق بمستقبل الجماعة الثقافي ومستقبل مشروعها الحضاري الإنساني الجهادي. عالج سماحته مفهوم الملكيّة قائلاً:«الله هو المالك الوحيد، وهذه نتيجة حتمية إذا عرفنا أنّه هو الخالق الوحيد، في المقابل فإنّ كلّ ما لدينا هو استخلفنا عليه ومكنّنا منه.هكذا يجب أن ننظر الى المال والنعم وجميع ما سخّره الله لنا هذا هو معنى العبودية»[٢٥]. ووقوف سماحته عند هذا المفهوم يجلو حقيقته في أذهان الناس ليس لأنه يفتقد مثل هذا الوضوح داخل دائرة تفكيرهم فحسب، ولكن لأن الدنيا قد فعلت فعلها في

تاريخ المسيرة الإسلامية الجهادية أيضاً، وقوفاً عند مأساة كربلاء، ومروراً بكلّ المنعطفات التاريخية الخطيرة التي مرّت بها الامة. والمشروع العربي الإسلامي الحالي شديد الارتباط بثنائية (الآخرة/الدنيا).

وعلامات نجاحه مرتبطة بعلامات تعالي الآخرة على الدنيا والعكس بالعكس. وبشرية هذا الجمهور تقتضي ترسيخ المفهوم السليم للملكيّة في ذهنه من أجل تغليب الآخرة في سلوكه. والحديث عن الملكيّة والمفهوم الإسلامي الخاص بها يستحضر إلى الذهن مفهومين معاصرين. المفهوم الرأسمالي الذي يقدّس الملكيّة الفردية ويراها حقاً غير قابل للمناقشة. والمفهوم الشيوعي الذي يرفض الملكية الفردية رفضاً باتاً ليقدّس على أنقاضها الملكية العامة لوسائل الإنتاج. والحقيقة أنّ الموقف الإسلامي من هذه المسألة تجاوز لسيئات الموقفين كليهما. تلك السيئات التي أبرزتها تجربتهما في حيّز التطبيق، خصوصاً أنّ المفهوم الإسلامي الذي فتح الباب أمام الفرد ليحّصل، بالحلال، ما يستطيع تحصيله قد نظمت حقوق المجتمع في ما حصله، ذاهبة إلى أنّ في المال حقاً «سوى الزكاة» فاتحة الباب أمام توازن حقيقي بين حقوق كل من المجتمع والفرد في مال الفرد. وتركيز مثل هذه الثقافة في ذهن جماعة المشروع لا ينتج لنا مجتمعاً نموذجياً فحسب، ولكنه ينتج لنا مجتمعاً عادلاً، إنسانياً قادراً على الوقوف في وجه الريح والعاصفة أيضاً.

ولا تقف حركة التثقيف التي يؤديها خطاب سماحته عند هذه الحدود التي أشرنا إليها، ولكنّها ستطال مختلف المسائل والقضايا ذات العلاقة الوطيدة بالجانب الثقافي من المشروع الجهادي الملقى على عاتق المقاومة وجمهورها. نجد إيضاحاً للأسباب التي دفعت قريش إلى موقفها المعادي من الرسول(ص)[٢٦]، ولكيفيّة نشوء التاريخ الميلادي والهجري[٢٧]، وشرحاً لحديث ذي علاقة بالشهادة والشهداء[٢٨] وتحديداً لمفهوم الدنيا[٢٩] والزاهد[٣٠] ومعنى ترك الحرام[٣١]، وغير ذلك من الأمور والقضايا.

٣.١- حضور المخاطب بوصفه إمكانية عقلية: وإذا كان الدور التثقيفي الذي اضطلع به خطاب سماحته عائداً إلى الوضعيّة الثقافية القائمة لجمهور المقاومة، وإلى الوضعية المطلوبة، فإنّ هذا الخطاب قد قدّم لنا حضور المخاطب فيه من زاوية ثانية. عنيت بها كون المخاطب إمكانية عقلية. ولعلّ أوّل مظهر من مظاهر عناية سماحته بعقل الجماعة هو تخليص ذلك العقل من التشوّهات، أو التشويهات التي علقت ببنيته جرّاء تاريخنا الثقافي السابق الذي عاش انكفاء وضعف ثقة بالنفس مرّة، ومحاصرة واضطهاداً مرّة أخرى، وتصلّب شرايين واختناقاً مرّة ثالثة.

ويأتي على رأس تلك التشوّهات اللبس الذي أحاط بعض الأمور فتحوّلت إلى عائق أساسي يحول دون التفكير السليم. ويأتي اللبس المتعلّق بمفهوم الشهادة ليشكل هماً كبيراً عند سماحته حين قال: «سنحاول أن نصحّح بعض المفاهيم حول هذا الموضوع»[٣٢]. وإذا ما حسم الأمر في قوله: «الشهادة هي نوع خاص من الموت ... هي القتل في سبيل الله»[٣٣]، فإنّ هذا الحسم قد كشف لنا عن الاختلاط الذي كان قائماً أو حاصلاً في أذهان الناس عن الشهادة والشهداء.

لقد ظنوا، نتيجة الثقافة التاريخية الخاطئة والتجربة الخاطئة، إنّ كلّ قتيل شهيد. وتأتي أهمية رفع هذا اللبس من أنّ الأمر يتعلّق بنقلة ثقافية بهذا الجمهور تنقله من حال الترهّل إلى صميم مشروعٍ إنسانيٍ جهادي.

ولا تقل محاولة سماحته في أن يقدّم مفهوماً صحيحاً عن الزهد[٣٤] قيمةً عن محاولته الآنفة في تقديم مفهوم صحيح عن الشهادة. ولذلك وجدنا سماحته يقول: «لا بدّ من تحديد كيفيّة التعاطي مع هذه الدنيا ... لكي لا نقع في مجموعة أخطاء وانحرافات. وهنا الانحراف والخطأ في الفهم له أثر في السلوك، في السير، في المسار، وفي المصير»[٣٥]. ويعيدنا الفهم الخاطىء لكلٍ من الزهد والدنيا إلى دائرة التشوه الثقافي الناجم عن المرحلة السابقة التي أنتجت لنا هزيمة عربية إسلامية إثر هزيمة أمام المشروع الإسرائيلي

الأميركي. فالفهم الصحيح للزهد وللدنيا يجعل الفرد على بيّنة من أمره فيما يختطه من سبيل لنفسه ويجعل المشروع محصنا بمن يتحملون أعباءه. ذلك أن تحرر العقل من جملة مفاهيم خاطئة، كان يبني على أساسها آراءه وطريقته في التفكير، سيجعل منه طاقة قادرة على التفكير السليم. وإذا كان تصحيح المفاهيم في ذهن المتلقي منطلقاً لا بد منه، فإنّ التعامل مع ذلك المتلقي من خلال عقله لا عاطفته أساس ثانٍ وطيد وضمانة لا بد منها لنجاح المشروع. وينطلق سماحته من مقدمة واضحة تقوم على حقيقة يقينية مفادها أن كل من عليها فانٍ، ليبنى على هذه المقدمة الأولى مقدمة ثانية قوامها «إذا كان لا بدّ من الموت»[٣٦].

وهذه الحقيقة توصلنا إلى نتيجة منطقية على شكل سؤال: «فلماذا لا نموت في سبيل الله»[٣٧]. واستخدام المنطق الخالص، الذي شكك (كانط) في قدرته على تقديم حقيقة يقينيّة[٣٨] لا يقلّل من قيمة اللجوء إلى العقل الخالص في مثل هذه الحال، لأن الرغبة في الميتة الفضلى رغبة حاضرة في نفوس الغالبية العظمى من الناس. وكلام سماحته كلام يقيني فيما بنى عليه هذه النتيجة. عنيت المقدميتن الكبرى والصغرى اللتين بنى عليهما الحقيقة التي توصّل إليها. ويبقى أن سماحته قد توجه في هذه العملية المنطقية إلى المتلقي بوصفه إمكانية عقلية بعيداً عن كونه إمكانية عاطفية غرائزية. وتعامل كهذا هو تهيئه سليمة لنجاح المشروع الكبير.

ومما يجدر ذكره أنّ سماحته قد لجأ إلى مناقشة الأمور المشكلية لكي يخلّص عقول الجماعة من قبول الأراء والأفكار على عواهنها. بدا ذلك حين راح يناقش المواقف من كلام علي (ع) «لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر»[٣٩]، خصوصاً ذلك الموقف الذي قدّر «أنّ أمير المؤمنين يشرّع أمامة الفاجر»[٤٠]. ولو أهمل سماحته هذا الرأي فلم يعره اهتماماً، أو لو تركه دون مناقشة لظل حقيقة موهومة في ذهن الكثيرين من البسطاء يبنون عليه ما يبنون من أراء

ومواقف. تصدّى سماحته لهذا الرأي بأناة عقلية وعلمية تتعلّق بمنطق الأمور مرّة وبالوقائع الثابتة مرّة حتى خلص إلى حقيقة أرادها أن تتمكن من أذهان الجمهور مفادها أنّه يركز على «الحاجة إلى القائد أو ولي الأمر»[٤١]، لأنّ وجود القائد الفاجر في الملمات خير من غياب أيّ قائد.

وإذا كانت مناقشة الأمور المشكلة، أمام الجمهور، ضرورة، فإنّ سماحته قد تجاوز اللجوء إلى العقل المجرّد ليلجأ إلى العقل العلمي خصوصاً حين قدّم تجربة حرجة تعرّضت لها المقاومة الإسلامية في لبنان «خلال السنوات الماضية كنا نقاوم، ولا ندري من أين تأتينا الطعنة والضربة من خلف أظهرنا وفي كلّ مكان من أجسادنا، فالقائد كان يقول هنا طبيعي أن يغيّر الشخص منا اتجاه مدفعه صوب الآخر الذي يطعنه. وعندها لن تكون هناك مقاومة»[٤٢]. وإذا كانت التجارب عامة، وهذه التجربة على وجه الخصوص حقيقة عنيدة، فإنّ ما سيبنيه سماحته عليها سيكون حقيقة عنيدة أيضاً. «هذه المقاومة الكبيرة التي نعتني بها والتي هي الشيء الوحيد في هذا العالم العربي الذي نرفع رأسنا به ... ، لولا رجل اسمه علي الحسيني الخامنئي لما استمرت المقاومة»[٤٣]. والوقوف أمام حقيقة عنيدة من أجل الوصول إلى حقيقة عنيدة مبنيّة على الأولى قوامها دور الولي الفقيه في قيادة المسيرة، لا يقدّم ثقافة فحسب ولكنه يقدّم تربية للعقول وتعويلاً عليها أساساً لبناء الإنسان المقاوم، خصوصاً إذا كان العقل المتوخّى هو العقل العلمي. ونجد وسيلة أخرى أفاد منها سماحته في إقناع المخاطب بوجهة نظره وهي تقوم على العقل العلمي أيضاً عنيت بها منهج المقارنة.

عرض سماحته القمة التي ارتقتها شهادة الحسين (ع)، «الحسين (ع) ابن شهيدين أمير المؤمنين (ع) وأمّه فاطمة الزهراء (ع)، وأخوه الحسن (ع) شهيد أيضاً، وحين نذهب إلى كربلاء نرى أن أكثر من تبقى من اخوته الذين جاءوا معه إلى كربلاء سقطوا شهداء، أبناؤه سقطوا شهداء، إلاّ زين العابدين(ع) بقي حيّاً، لأمر أراده الله، أبناء إخوته وأبناء عمومته وأبناء أبناء

عمومته سقطوا شهداء، وحتى طفله الرضيع سقط شهيداً، نساؤه سبين، وخيامه أحرقت، كلّ ما يملك نهب، حتى لم يسمحوا له بثوب يستر به جسده»[٤٤]. ومن يتابع هذا المشهد لا يجد له شبيهاً في تاريخ البشرية، وسماحته لم يعرضه لإثارة عاطفة، أو حزن أو استدرار دموع . انطلق منه بوصفه حقيقة يقينيّة لا تناقش ولا تجادل ليبني عليها نتيجة عقلية هي في المحصلة حقيقة ثابته يقينية غير قابلة للمناقشة أو الجدال. عنيت بها قوله: «في الحقيقة كربلاء ما تركت لصاحب حجة، حجة، ولا لصاحب ذريعة ذريعة، ولا لصاحب ألم أن يشعر أنّ ألمه هو الأكبر»[٤٥].

إنّ النتيجة التي خلص إليها سماحته بناءً على المقارنة بالمشهد الكربلائي هي حقيقة عقليّة علمية، ليس داخل الثقافة الإسلامية وحدها، ولكن داخل الثقافة الإنسانية عامة أيضاً.

ولا يعبّر هذا التعامل مع عقل المخاطب عن احترام له بوصفه إنساناً وقيمة يجب التعامل معها، لأنّه ذات قادرة وفاعلة ومشاركة في المشروع لا مجرّد أداة فيه، ولكنّه يعبّر عن ثقة بهذا العقل من قبل المتكلم، ويدلّ على أنّ القائد يريد العظمة لمشروعه وليس لذاته بوصفه قائداً. فالمشروع أكبر من القائد ومن كل المشاركين فيه، لأنّه ليس مشروع المرحلة الحالية ولكنّه مشروع الجماعة من خلال استمراريتها داخل المستقبل. وممّا يجدر ذكره أنّ الفرد حين يلمس أنّه شريك فعلي من خلال علاقة القائد السليمة به سيتحول إلى مبدعٍ يجمع إبداعه إلى إبداع الثاني والثالث فيكّون انتصاراً نهائياً للمشروع[٤٦].

٤.١- حضور المخاطب بوصفه إمكانية تربوية : وكما كان اهتمام سماحته منصباً على الارتقاء بثقافة المخاطب من الحال القائمة إلى الحال المتناسبة مع متطلبات المرحلة بوصفه إمكانية عقلية، فإنّ اهتمامه منصب أيضاً على تربية ذلك الإنسان بما يجعله إنسان المرحلة بكلّ همومها وتحدّياتها. ويأتي على رأس اهتماماته التربوية تربية عقل المخاطب من خلال

دعوته الآتية: «يجب أن نتعلّم كيف نفكر بآخرتنا، ليس بالحماس السياسي فقط، ليس بالمظاهر التي قد نتبعها هنا وهناك. لا، بل بالعقل والقلب ... إذا بقينا هكذا وبقيت كربلاء حاضرة في العقل والقلب والدمعة سوف يبقى هذا السلاح وسوف ننتصر»(٤٧). إنّ تعلّم التفكير تربية للعقل، وتطوير لإمكانياته ليصبح أكثر قدرة على القيام بوظيفته. ودعوة سماحته إلى تعلّم التفكير لم تكن دعوة مجرّدة. حدّد لنا موضوع هذا التعلّم، بالتفكير بآخرتنا وما يعنيه ذلك من انعكاس إيجابي على سلوكنا الدنيوي. وذلك من دون أن يقف عند هذا الحدّ. تعدّى ذلك إلى تحديد المنهج. عندما استحضر المدرسة الكربلائية نموذجاً، وتجربة، ومنهجاً في التفكير وفي العمل، رابطاً إياها بالآخرة. فالفوز بالآخرة مبنيّ على الدنيا. إعمار الأرض وإقامة شرع الله، العدل المطلق. فتعلّم التفكير بالآخرة إطلاق لقدرات العقل البشري على أوسع نطاق. يمكن أن يتحرك ذلك العقل داخله. ويعني ذلك أنّ المخاطب يمثل استعداداً وإمكانية ليصبح شريكاً في المشروع. وهذا الاستعداد وتلك الإمكانية تعني هويّة ثقافية خاصة على علاقة وطيدة بالمشروع الحسيني التاريخي.

والتربية العقلية التي يتوخاها سماحته غير منفصلة عن تربية النفس «أن على الواحد منّا أن لا يعيش فقط في هذه الدنيا، حتى على مستوى قضيّة الدنيا، همومه الشخصية، وإنّما يجب أن يحمل همّ الرسالة، ويجب أن يحمل هموم الناس وأن يحمل هموم المستضعفين، وأن يتألم لكل ما حوله»(٤٨). والإنسان المطلوب هنا هو الإنسان الرسالي الذي يجب أن يعيد تكوين قناعاته أولاً وقبل كلّ شيء بدوره ووظيفته الوجودية، أن يشكل من جديد همومه واهتماماته ورهافة مشاعره. أن يصير الإنسان القادر على الشراكة في المشروع المواجه للمشروع الإسرائيلي - الأميركي. ولا يستطيع واحدنا أن يكون شريكاً حقيقياً في ذلك المشروع ما لم يتجاوز فرديته(٤٩)، ما لم يرتقِ بتطلّعاته وهمومه ومصالحه لتصير جزءاً من تطلّعات الجماعة وهمومها

ومصالحها. ويتطلب ذلك ان يتجاوز الإنسان وعيه الفعلي ليمتلك وعياً ممكناً بذلك[٥٠]. والوعي الممكن هو الرؤية الإسلامية إلى ذلك الدور، تلك الرؤية التي تجسدت بأبهى معانيها في الرؤية الحسينية إلى الإنسان، وإلى المجتمع، وإلى التاريخ.

ويعني ذلك أنّ الهمّ الفردي ما زال حاضراً في حياة هذه الجماعة، وما زال يشكّل عائقاً يحول دون انخراط العديد من أفرادها في المشروع. ولذلك حضر هؤلاء في كلام سماحته. وحضورهم هذا ليس ناجماً عن كونهم مخاطبين فحسب، ولكن عن كونهم موضع همّ سماحته أيضاً. ذلك الهمّ الذي يقيس المسافة دائماً بين الإنسان الحالي وبين قدرته على المشاركة في انتاج النصر النهائي.

وإعادة تشكيل الذات لا تصل إلى مرتجاها ما لم يقم صاحبها بإجراء اصلاحٍ لها. ولعلّ المحرّك الأساسي تجاه هذا الإصلاح هو التفكير بالموت[٥١]، لأنّ الإستحضار الدائم للموت وللحساب[٥٢] فاعلٌ كبيرٌ في مراجعة الإنسان لذاته، أي فرزِ أعماله ما كان حسناً منها وما كان سيئاً، في مراقبة تلك الذات حاضراً ومستقبلاً لتشجيعها على الخير ولثنيها عن الشرّ. ولا يكون ذلك سليماً ما لم تكن تلك المحاسبة والمراقبة مبنيّة على مقاييس شديدة الصوابية. وهنا تأتي التقوى مقياساً، التقوى التي يجب أن «تصبح طبيعة الإنسان»[٥٣].

فمما لا شك فيه، أنّ الإنسان الذي يستشعر مرضاة ربّه في ما يفعله هو إنسان المشروع النموذجي. ولئن دلّت هذه الدعوة من سماحته على شيء إنّما تدل على أن البنية النفسية الأخلاقية الثقافية للمخاطب هي بنية قابلة لتصير بنية الإنسان النموذجي المطلوب. ومهما يكن من أمر، فإنّ سماحته لم يضع المخاطب في مواجهة النموذج الحسيني بوصفه نموذجاً واقعياً ملموساً للإنسان الذي نتوخاه فقط، ذلك لأن الحسين (ع) إمام معصوم لا يمكن أن يدرك سلوكنا سلوكه. قدّم لنا نموذجاً عادياً غير معصوم، واحداً من رجالات

جيش يزيد الذي ارتكب الجريمة النكراء في كربلاء «انظروا إلى الحرّ كيف حسم موقفه»[٥٤]، خصوصاً أن المسافة التي كانت قائمة بين موقع الحر والموقف النموذجي أبعد بكثير من المسافة التي تفصل وضعية المخاطب النفسية والأخلاقية عن الوضعية النموذجية المطلوبة. ولا يمثل الحرّ التحوّل المطلوب بقدر ما يمثل القدرة على اتخاذ القرار. كل إنسان يرغب في إصلاح نفسه، بالإقلاع عن السلوك السيء المرفوض. ولا تعني تلك الرغبة القدرة على الإصلاح. لا بدّ من القرار، والحرّ الرياحي نموذج غير عادي للقرار الكبير. كان يعرف الحرّ أنّ قراره في الإنتقال إلى صفوف الحسين (ع) يعني الشهادة المحتومة بالنسبة إلى ميزان القوى القائم، وإذا كان الحسين (ع) هو المدرسة المتوخاة، فالحرُّ مدرسة القرار المطلوب بالنسبة إلى إنساننا الذي يمتلك ما يؤهله لاتخاذ مثل هذا القرار.

٢- حضور المخاطب الآخر:

إنّ حجم حضور الآخر في خطاب سماحته، عدا كلمات الحروب التي واجهها حزب الله، كان حضوراً هامشياً جاء في معرض استكمال التوضيحات اللازمة المتعلّقة بتقديم فلسفة مشروع المواجهة مع المشروع الأميركي-الإسرائيلي، ولم يكن هدفاً مباشراً للخطاب. ويعني ذلك أنّ الهمّ الأساس الذي يشغل بال سماحته هو بناء مجتمع مقاوم يشكل أساساً لإنتاج مجتمع إنساني راق بعد إنجاز الإنتصار الحاسم في المواجهة المفروضة علينا مع الغرب وثقافته التفكيكية، فيكون مجتمعاً ممهداً للظهور. ولا يعني ذلك أنّ سماحته غير مهتم بمخاطبة الآخر، حاوره حين دعت الحاجة إلى محاورته، وحاول التأثير عليه حين دعا الأمر إلى ذلك. ولقد برز ذلك في خطابات الحرب خصوصاً. إذ كان سماحته يسعى من خلال الوقائع والحقائق أن يُفهم العدو الإسرائيلي وجمهوره حقيقة المأزق الذي وقعوا فيه، بما أعد لهم الحزب من قوة. من دون أن يكون ذلك التأثير داخلاً في حساب القوّة التي بنتها

المقاومة للمواجهة. ويبقى أن سماحته، وفي كلماته العاشورائية، كان يحاور أولئك الذين كانوا يستخدمون شعار العصرنة استخداماً خاطئاً في النقد الذي كانوا يوجهونه إلى المؤمنين بالمسيرة الحسينية «بعض الناس يقولون: لماذا تبكون رجلاً قُتل في السنة الحادية والستين للهجرة ... أما آن لحزبكم أن ينقضي؟ لقد انتهينا. لا، لم ننتهِ. قلنا: هناك، لأنه في كربلاء، كان الحسين(ع). وهنا، نكملها ونقول: لأنّ الحسين(ع) الذي كان في كربلاء كان يحمل هذه الروح، كان يحقق الهدف﴿**وما خلقت الجن والانس إلاّ ليعبدون**﴾»[55]. فالحزن ذاكرة لا تنام . بهذا الحزن تُستحضر مظلومية الحسين (ع) التي تشكّل النموذج الذي لا يفوقه في نموذجيته المعبرة عن مواجهة الظالم نموذج آخر. هذا الحزن ليس حزناً استهلاكياً. هو حزن وظيفي يجعل الأمة شديدة الحساسية ضدّ الظلم ويبقيها مهيأة لمواجهته. ويتساءل الباحث: هل تغيّرت، حتى جلود الحاكمين أو أولئك الطامعين في خيرات غيرهم منذ ثورة الحسين(ع) حتى يومنا هذا؟ هل عاشت البشرية لحظة أمن وأمان واسترخاء بسبب غياب الظلم والظالمين؟ إنّ المسيرة التي بدأها الحسين (ع) بما تحمله من هموم وغايات مسيرة مطلوبة حتى عصر الظهور. والذي يُلاحظ أنّ سماحته، كما كان في خطابه مع جمهوره متجهاً إلى العقل، فإنّه في خطابه مع الآخر إنّما يناقش العقل عنده، لأنّ أيّ حوار مع أيّ قوّة نفسية، خلا العقل، حوار غير إنساني لا يحترم الآخر ولا يوظف توظيفاً إنسانياً يصمد مع الزمان فيعطي أكله عطاء خيراً.

والنقد الموجه إلى أبناء المسيرة الحسينية لم يكن نقداً لطبيعة علاقتهم مع كربلاء دائماً، كان يتعدّى ذلك إلى وظيفة استحضارها ويتساءل سماحته: «من استخدم كربلاء ضد الآخر، وهل الشيعة استخدموا كربلاء، ضدّ الآخر الذي يختلفون معه في العقيدة أو في الفكر أو في العادات أو في التقاليد. نحن استخدمنا كربلاء دائماً في مواجهة الطواغيت الذين كانوا يظلمون الشيعة والسنّة والمسلمين والمسيحيين، والناس. نحن استخدمنا كربلاء في مواجهة

البرابرة الذين أرادوا أن يدمروا هذه المنطقة، وهذه الأمة، ونحن في العصر الحديث نستخدم كربلاء لنقاتل إسرائيل عدوّة لبنان والعرب والمسلمين»[٥٦]. وإذا كان اتهام كهذا لا يدحض بالحجة المنطقية، لأنها ستكون في أحسن الأحوال مداعبة غير مجدية لدوال الألفاظ، وهذا ما لا نجده في خطاب سماحته، وجدنا أنفسنا وجهاً لوجه أمام الوقائع العنيدة التي لا تبارى في دحضها تلك الدعوى. والوقائع استحضرها سماحته من التاريخ القديم ومن التاريخ الراهن. وهذه الوقائع وإن لم تكن حديثاً منطقياً إقناعياً، إلاّ أنّها لا تراهن على أيّ قوة نفسية لا تندرج في إطار العقل والعقلانية.

من يتهمني هذه حجتي، فليأت بوقائع مضادة . ويعني ذلك أنّ خطاب سماحته غير محكوم بردّة الفعل التي تباشر إلى نفي مقالة الآخروتسارع إلى اتهامه كما اتهم. إن من شأن ذلك أن يعمّق الخلاف، ويحوّله إلى صراعية بعيدة عن الإفادة من الغنى الذي يوفره الاختلاف. كان خطاب سماحته محكوماً بالعقل وحده. يلجأ إلى مقتضيات العقل ويتوجه إلى عقل الآخر من أجل إنتاج علاقة سليمة به. ويعني ذلك أنّ هذا الآخر ليس آخر ضدياً، بل آخر من خلال الإختلاف معه بالرأي حول القضايا غير الأساسية. فهو آخر من داخل دائرة الثقافة الواحدة، والهموم الواحدة، والأهداف الواحدة. فهو ليس آخر حقيقياً. بدا آخر بفعل الظروف التاريخية والثقافية غير السويّة.

ويحافظ خطاب السيّد على عقلانيته عندما يتوجه به إلى الآخر اللبناني الذي وضع نفسه في دائرة مشبوهة. «هناك أناس في هذا البلد يريدون تحرير الجنوب، ولكن هناك الإسرائيلي الذي لا ينبغي أن تزعجه حتى لا يخرق جدار الصوت»[٥٧]. والأسلوب الساخر الذي اعتمده سماحته لم يكن أسلوباً زخرفياً جمّل به عبارته، كان إيماءة معبّرة عن فهم سماحته للعمق الثقافي والسياسي الذي يصدر عنه خطاب هذه الجماعة، والعام ١٩٩٨ الذي أطلق فيه سماحته خطابه هذا لم يكن الزمن الصالح لوصف الناس بصفاتها الحقيقية بسبب التعقيدات اللبنانية المعروفة. وإذا ما فهم جمهور المقاومة أبعاد هذه الإيماءة

مثلما فهمها أصحاب الخطاب الآخر، فإن عدم التصريح كفيل بتحييد جمهور واسع من اللبنانيين في زمن لم تكن أوراق الفرقاء اللبنانيين قد وضعت جميعها، وكما هي، على الطاولة. ويعني ذلك أنّ خطاب السيد الذي استحضر ثلاثة مستويات من اللبنانيين: جمهور المقاومة، المعادين ضمناً للمقاومة، الحياديين. كان خطاباً عقلانياً حكيماً بكلّ معنى الكلمة.

ويصبح خطاب السيّد أكثر عقلانية حين يكون الآخر قد وضع نفسه، بسبب مصالحه، في دائرة العداوة لأمتنا.

والأوروبي الغربي واحد من هؤلاء الناس. خاطبه قائلاً: «أيّها الناس الذين تدرسون المقاومة الإسلامية في لبنان. ونحن نعرف أن هناك الكثير من مراكز الدراسات في العالم تحلل هذه الظاهرة- أنتم الذين تبحثون من خلال دراساتكم عن هذه المقاومة، عن عناصر القوّة فيها وعناصر الضعف فيها، أنا أقول لكم ... ، ولن تفقهوا ما أقول، هذه المقاومة تكمن في سرّ وهوية وروح وعقل وقلب ودماء وآهات أبي عبد الله الحسين (ع)»(٥٨). وإذا كان هذا الخطاب عامراً بالثقة بالنفس في توجهه إلى الغربي، فلأنّ ثقة سماحته بالمسيرة الحسينية قوية إلى درجة لا يخامره معها أيّ شك مهما صغر. وهو حين يعلن عن علمه بوجود مراكز دراسات عديدة في الغرب موضوعها مقوّمات قوّة المقاومة ومقومات ضعفها. فإنه يقدّم هذه المراكز ومَن وراءها على انهم في دائرة الأعداء، لأن هذا الإعلان يضمر فيما يضمره إدراكاً بأنّ تلك الأبحاث لا تهدف إلى تلافي نقاط الضعف وإرساء نقاط القوّة، ولكنّها على العكس من ذلك. وُجدت لإيجاد الوسائل القادرة على تفكيك هذه المقاومة التي كانت العام ١٩٩٧ قد استطاعت إجلاء الجيش الإسرائيلي عن أراضٍ واسعة من جنوب لبنان، فبدت للغرب مقاومة تهدّد مصالحه الإستعمارية في بلادنا. وإذا كان سماحته مطمئناً إلى أنهم لن يصلوا إلى نتيجة، فلأنه يدرك أن ثقافتنا غير ثقافتهم وأنّ ثقافتهم لن تفقه أسرار قوتنا، لأنه لا يوجد في

تاريخهم حسين كحسيننا (ع) . وإذا كان من نافل القول أن تكون الحوارية التي يجريها سماحته مع الغرب حوارية عقلية، بدا الغرب بمراكز أبحاثه مستكملاً للوظيفة الاستشراقية في امتلاك معرفة بنا وبمؤسساتنا التاريخية أو الوليدة، كالمقاومة الإسلامية، ليتمكن من السيطرة علينا.

يعني أنّ سماحته قد التقط برهافة حسٍّ المقاومة وببساطة متناهية ووضوح ما سعت دراسات كثيرة للتعرف إليه. وإذا ما استطاع سماحته أن يقدّم ثقافتنا ثقافة متعالية على الثقافة الغربية مع كل ادعاءاتها العلمية، فإنه يدعو، بخطابه هذا، تلك الثقافة إلى كلمة سواء بيننا وبينها لكي تحوّل جهودها البحثية وغير البحثية إلى ما يفيد الإنسان، لا إلى ما يسعر نيران العدائية ويضيّع الجهود ويدمر بعض ما ابتنته الحضارة الإنسانية إذا لم يقضِ عليها كلّها. ولئن دلّ ذلك على شيء إنّما يدل على أنّ خطاب سماحته قد أفاد من العقلانية ليقيم على أسسها حوارية حضارية إنسانية، خصوصاً إذا ما كنا نعرف أنّ الثقافة الغربية ببعض فلسفاتها، ومن خلال رموز كثيرة من رموزها، قد نحت منحى إنسانياً يفتح الباب واسعاً للتعامل والتعاون معها.

وإذا انتقلنا إلى الآخر الأميركي، فإننا سنجده آخر مختلفاً عن ذلك الأوروبي. «إن الإدارة الأميركية تعتبر كل من لا يخضع لسياستها كإيران وسوريا ومن لا يخضع لإسرائيل إرهابياً قاتل أم لم يقاتل ... والأسخف من هذا كلّه إنّ التقرير الأميركي الذي تكلم على لبنان كبلد يفتقر إلى الأمن، قد علل ذلك بأنه حدث انفجار عبوة ديناميت في موقف الباصات ... لم يتحدثوا عن القصف اليومي الذي يسقط على الجنوب والبقاع الغربي»(٥٩) ولعل أوّل ما يلاحظه الباحث أنّ الأميركي قد بدا في خطاب سماحته محيّداً لدور العقل. أي أنّه حين يخاطبنا لا يخاطب عقلنا، لا يتوخى إقناعنا إقناعاً عقلياً أو علمياً بما يقوله. القاعدة التي يبني عليها منطقة قاعدة الخضوع له. من يخضع هو ديموقراطي، معتدل، متحضر الخ ... وإن دفع هذا الخاضع فرداً كان أم دولة ماله وكرامته وبالتالي إنسانيته واعتداله وحضاريته، ومن لا يخضع فهو

ببساطة إرهابي. الواضح أنّ الميزان الذي تقيمه هنا ليس العقل وليس العلمية، أي ليس التفكير الحداثي. إنّه ما أشار إليه نيتشيه «إرادة القوّة» التي ترى أنّ الأنظمة العقلية أنظمة بلاغية وأنظمة في الإقناع»[٦٠]، وإنّ الحقيقية مجرّد وجهة نظر هي من حيّز القوي[٦١]، أميركا لا نحن. ويذهب المنطق الأميركي في التفكيكية إلى أبعادها القصيّة حين يرى الهامشي أساسيّاً والأساسيّ هامشياً. فتتعالى متفجرّة في موقف للباصات على القصف اليومي الإسرائيلي الذي يهدم ما يهدم من بيوت ويتلف ما يتلف من أرزاق ويزهق ما يزهق من أرواح، ويصير الوباء الذي أصاب لبنان غير ناجم عن الجرائم التي ترتكبها الوحوش الكاسرة[٦٢]. وثقافة أميركية تتعامل معنا على هذا الأساس هي ثقافة غير قابلة للمحاورة. وأن يقول سماحته معلقاً: «دعهم يقولون ذلك إلى قيام ساعتهم ... نحن لن نتخلى عن شيء»[٦٣]. لا يعني انقطاع الحوار مع هذا الآخر فحسب، ولكنه تأكيد لما كان الإمام الخميني (قده) قد أطلقه من «أن أميركا هي الشيطان الأكبر» أيضاً. اذ كيف ترد على من لم يخاطب عقلك حين خاطبك، على من لا يحترمك بوصفك إنساناً، هل تخضع له؟ الخيار الإنساني الا تتخلى عن شيء من مبادئك. أرادها صراعاً فلتكن صراعاً.

ويخاطب سماحته العدوّ الإسرائيلي ومن أمامه ميليشيا أنطوان لحد، ومن خلفه المجتمع الإسرائيلي، لأنّ الطرفين الثاني والثالث في المواجهة مع المقاومة الإسلامية، هما من سيدفع الثمن في المحصّلة، خصوصاً أنّ قوّات لحد قائمة على الارتزاق بشكلٍ أساسي وأنّ المجتمع الإسرائيلي مجتمع غير تاريخي لم يتجذر بعد في الأرض الفلسطينية بما فيه الكفاية. «أقول إلى ميليشيا أنطوان لحد الذي يريد العدو أن يسلمهم جميع المواقع الأمامية. إنّما يدفعكم إلى القتل وإلى الموت ليتمترس خلفكم. أقول للعدو: لقد جرّبتم هذا الخيار سابقاً وسقط، لأنّ المواقع كانت تتهاوى الواحد تلو الآخر عند أحذية وأقدام المجاهدين والفوارس في المقاومة الإسلاميّة في لبنان، وهذه المواقع سوف تبقى تتهاوى ولن تستطيع أية ميليشيا أن تحمي هذا العدو، وأمن هذا

العدو»[٦٤]. وإذا كان مثل هذا الخطاب فاعلاً شديد الوقع على الآخرَيْن المستحضرَيْن: ميليشيا لحد والمجتمع الإسرائيلي، فإنّه خطاب شديد الإقناع بالنسبة إلى الآخر الأساسي داخل هذه الدائرة عنيت به القيادة الإسرائيلية. وإذا كانت وسائل الإقناع الإسرائيلية ومن ورائها الوسائل الأميركية هي القوّة وحدها، والحقيقة التي يريدون إقناعنا بها هي الخضوع لمصالحهم العدوانية، فإنّ وسيلة سماحته ما برحت هي هي العقل العلمي المستند إلى الوقائع والتجربة. تهاوت حصونكم يوم كنتم تدافعون أنتم عنها، ستتهاوى، وبشكلٍ أسهل، عندما تسلمونها إلى ميليشيا مرتزقة خائرة القوّة. وإذا ظلّت الوسيلة عقلية علمية دائماً، فإنّ الحقيقة التي يريد إقناع العدوّ بها هي حقيقة فعلية تقوم على تفوّق المقاومة في قتالها ضد مواقعهم. وسر الثقة بهذا التفوّق مرتبط بسرّ النهج المتبع. عنيت به النهج الاستشهادي الحسيني.

وممّا يجدر ذكره أنّ مجموعة من الآخرين الأُخر قد حضرت في خطاب سماحته من مثل التكفيريين وبعض زعماء الميليشيات الطائفية الملونين في لبنان. كان حضورهم حضوراً هامشياً لا يستدعي الوقوف عنده من أجل تحليله وإن كان ذا دلالة تفيد أنّ سماحته، وبشكلٍ مبكر العام ١٩٩٩، قد أدرك مخاطر مثل هؤلاء الناس.

ومهما يكن من أمر، فإنّ أهم ما نستنتجه هو أنّ حضور الآخر في خطاب سماحته كان حضور الطرف الذي يُحاور أو يُناقش أو يُرفض إذا كان قد أغلق على نفسه كلّ نوافذ الحوار والمناقشة كالأميركي. ولكنه لم يكن حضور المستلب الذي نلجأ في تعاملنا معه إلى أسطوريّات رولان بارت الذي رأى في الثقافة المسماة جماهيرية من قِبَل البورجوازية في فرنسا أو غيرها، على أنّها ثقافة أسطورية تتوخى إقناع جماهير الشعب بوجهة نظرها المتوافقة مع مصالحها اعتماداً على أوهام تشبه الأسطورة، فلا تستند إلى العقلي العلمي، مسمياً لغتها المستعملة باللغة المسروقة التي توهم في مقدمتها الكبرى بالعفوية والبراءة لتأتي مقدمتها الصغرى موجبة بحقائق وهمية[٦٥].

كان خطاب سماحته متماشياً مع الخطاب لقرآني الذي استخدم الحوار وسيلة أساسية مع الوثنيين ومع كلّ أصحاب الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام، ليكون ما يؤسس عليه سليماً وما يبنيه سليماً، وما يقيمه من صروح سليماً. والعودة إلى حضور جمهور المقاومة في خطاب سماحته أو إلى حضور الآخر ينبئنا أنّ الحوارية القرآنية هي التي سادت في خطابه[٦٦].

الهوامش:

١ - روبرت هولب، نظرية التلقي، ص٢٤٩.

٢ - علي زيتون، النص من سلطة المجتمع إلى سلطة المتلقي، بيروت، حركة الريف الثقافية، ٢٠٠٥، ص ٢٣ وما بعدها.

٣ - روبرت هولب، م.س، ص٢٤٩.

٤ - سماحة السيد، م.س، ص٨.

٥ - م.ن، ص١١٨.

٦ - م.ن، ص٣٦.

٧ - م.ن، ص٥٨.

٨ - م.ن، ص٨.

٩ - م.ن، ص٧.

١٠ - م.ن، ص٨.

١١ - م.ن، ص٣٠.

١٢ - م.ن، ص٣٩.

١٣ - م.ن، ص٦٨.

١٤ - م.ن، ص.٤٦.

١٥ - م.ن، ص١٥٢.

١٦ - م.ن، ص٩٥.

١٧ - م.ن، ص٩٧.

١٨ - م.ن، ص٥٢.

١٩ - م.ن، ص١٩٤.

٢٠ - م.ن، ص١٩٧.

٢١ - م.ن، ص٩٠.

٢٢ - م.ن، ص١٣٢.

٢٣ - وذلك من خلال خطابه.

٢٤ - م.ن، ص١٠٧.

٢٥ - م.ن، ص١٣٣.

٢٦ - م.ن، ص١٩٩.

٢٧ - م.ن، ص١٩١.

٢٨ - م.ن، ص٢٠٩.

٢٩ - م.ن، ص٢٣٣.

٣٠ - م.ن، ص.ن.
٣١ - م.ن، ص٢٣٩.
٣٢ - م.ن، ص٣٢.
٣٣ - م.ن، ص٣٣
٣٤ - م.ن، ص٢٢٣.
٣٥ - م.ن، ص٢٢٤.
٣٦ - م.ن، ص٣٦.
٣٧ - م.ن، ص.ن.
٣٨ -راجع علي زيتون، م.س، ص ٢١٦٢١٤.
٣٩ - علي بن أبي طالب (ع)، نهج البلاغة، الخطبة ٤٠.
٤٠ - سماحة السيد، م.س، ص١٠٣.
٤١ - م.ن، ص.ن.
٤٢ - م.ن، ص٦١.
٤٣ - م.ن، ص.ن.
٤٤ - م.ن، ص١٤.
٤٥ - م.ن، ص٤١.
٤٦ - لعلّ هذه الروحية في التعامل مع الجماعة تجعلني أحس إحساساً داخلياً مطمئناً أنّنا أمام مشروع متصل بالمشروع المهدوي المزمع إقامته على الأرض.
٤٧ - سماحة السيد، م.س، ص٥٥٤.
٤٨ - م.ن، ص٨٤.
٤٩ - صلاح فضل، مناهج النقد الأدبي، ص٢٣٨.
٥٠ -علي زيتون، م.س، ص٤٢٤١.
٥١ - سماحة السيد، م.س، ص١٩٢.
٥٢ - م.ن، ص٨٥.
٥٣ - م.ن، ص١٧٩.
٥٤ - م.ن، ص٢٦٥.
٥٥ -الذاريات، الآية ٥٦.
٥٦ -سماحة السيد، م.س، ص٢٦٠.
٥٧ - م.ن، ص١٣١.
٥٨ - م.ن، ص١١.
٥٩ - م.ن، ص١٦٧.
٦٠- David Lyon, postmodernity, open university press, 1944, p7-8.

٦١ - م.ن، ص.ن.

٦٢ - قصة أحمد شوقي عن الحيوانات التي اجتمعت لتبحث عن مرتكب الخطيئة التي تسبّبت بالوباء الذي أصابهم. فاكتشفت أنها خطيئة الحمار (الأضعف) الذي استرق بعض أعشاب الدير بسبب جوعه الشديد.

٦٣- سماحة السيد ،م.س، ص١٦٧.

٦٤- م.ن، ص٢٧٥.

٦٥-ر ولان بارت، الأسطوريّات، ترجمة قاسم المقداد، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٦، ص٢٦٨.

٦٦- بارت، درس السيمولوجيا، ترجمة بنعبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط٣، ١٩٩٣، ص٢١.

الفصل السادس

حضور موضوع الخطاب وفضائه

حضور موضوع الخطاب وفضائه

أن يُطلق كلام سماحته في ذكرى عاشوراء من كلّ عام يعني أنّ هذا الكلام شكلٌ من أشكال إحياء تلك الذكرى. ومستهلّ كلامه الذي جاء في بدايات خطابه العاشورائي، الليلة الأولى من ليالي محرّم الحرام سنة ١٤١٨ هـ/١٩٩٧م، قد حمل هذا الهمّ. «في هذه الليلة، البداية الكريمة لإحياء أمر محمد وآل محمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، أمر كربلاء ومصاب أبي عبد الله وأخوته وأولاده وأصحابه وبناته والأطفال، نلتقي هنا لنستعيد الذكرى بالعقل والقلب، بالوعي والعاطفة، بالتفكير والتدبر، وفي الوقت نفسه بالأسى والحزن والدموع. هذه هي كربلاء وهكذا هو محرّم»[1].

وإذا كانت الإشارة سريعة ووجيزة إلى الأسى والحزن والدموع ملخّصة بهذه المفردات الثلاث: (الأسى، الحزن، الدموع) الجانب العاطفي من الذكرى، فإنّ الإشارة إلى العقل والوعي والتفكير والتدبر هي الجانب الأساسي الذي ركّز عليه سماحته هنا، وسيركز عليه في كلّ كلماته الآتية. ويُعِدّ هذا البعد في الاسترجاع بعداً جديداً على الساحة الإسلامية عموماً، وعلى الساحة اللبنانية خصوصاً. فعدا الأساليب المنتقدة في الإحياء من جلدٍ وتطبير، كانت الاستعادة تتم من خلال تلاوة السيرة الحسينية التي تستثير الحزن والبكاء وغالباً ما تكون تلك السيرة المتلوّة مصابة بشيء من التشوه الذي يصيب الناحية التاريخية على الأقل. وإذا ما طوّر بعض قارئي المجالس الحسينية عملهم من ناحية تحسين ما يُتلى وتخليصه من بعض شوائبه، واقتران ذلك

بخطبة توجيهية تثقيفية، إلاّ أن الدور الذي تقوم به هذه المجالس ظلّ غير فاعل إلى أن جاء علماء كبار من بينهم الإمام الخميني (قده) الذي رأى في ما رآه أنّ الثورة الإسلامية الإيرانية بكلّ إنجازاتها بركة من بركات عاشوراء وعطاء من عطاءاتها. ونستطيع أن نفهم كلام سماحة السيّد عن استعادة كربلاء بالعقل والوعي والتفكر والتدبر من خلال الإطار الخميني، خصوصاً أنّه كلامٌ يُطلق في لبنان مكاناً، وفي مرحلة الاحتلال الإسرائيلي لأجزاء غالية من أراضيه زماناً. وهنا ندخل في فضاء خطاب سماحته الذي اقتصر على موضوع الاستعادة وفاق المنظور الخميني الجديد الذي يتجه إلى التحدّيات يفهمها ويضع الحلول لها منتجاً ثقافة حسينية جديدة قادرة، إذا ما استطاع أن ينشىء جمهور المقاومة عليها، أن ينتج بهذا الجمهور نصراً مؤزراً على طريق الانتصارات الممّهدة لعهد الظهور.

ا - **زمن الخطاب**: تضع العودة إلى الدراسات التي تناولت الزمان، بين يدينا، حصيلة معرفية استثنائية. فعدا الحديث عن زمن طبيعي له مقاييسه، وزمن نفسي خارج على تلك المقاييس، وثالث أدبي معدّل عن الزمن الطبيعي بناء على رؤية الأديب إلى العالم، نجد زمناً مرتبطاً بهذه الفلسفة أو تلك. ومهما يكن من أمر، فإنّ زمن الخطاب المتمثل بظرف الزمان (الآن) الذي يمثل إحدى زوايا المثلث:(أنا، الآن، هنا)، والذي يشكل مكوناً أساسياً من مكونات الخطاب هو زمن مختلف عن تلك الأزمان. وظرف الزمان (الآن) هو ظرف مفعول فيه. والذي فُعِل في هذا الحيّز الزماني هو فعل القول. وأن يحتضن ذلك الظرف هذا الفعل يعني أن يتدخل في توجيه الكثير من أموره. ومناسبة ما يُقال تحت ظلها كلام ما، لا بد من أن تحدّد الوظيفة الأساسية التي يؤديها هذا الكلام. وكذلك بالنسبة الى مرحلة ما، إذ لا بد من أن تسم همومُ هذه المرحلة وهواجسُها ذلك الخطاب بميسمها. والدخول الى خطاب سماحته لا بدّ من أن يكون من خلال هذه الزاوية. فهل كانت (الآن) الخاصة بهذا

الخطاب مناسبةً من ناحية، ومرحلةً من ناحية أخرى ؟

إن التموضع داخل هذه (الآن) في خطاب سماحته من أجل التعرّف الى مساهمتها في إنتاجه غير ممكن من دون الوقوف عند ذاكرة المتكلم. ذلك أنّ ذاكرة سماحته، بوصفه مسلماً شيعياً، شديدة الحضور داخل أي (الآن) عنده، وشديدة الارتباط بمكان محدّد هو كربلاء وزمان محدّد هو العاشر من محرّم سنه ٦١ هـ. ولذلك فإنّنا لن نتعرف إلى أبعاد زمنه الحاضر ما لم نتعرف إلى الماضي الذي تنطلق منه ذاكرته، لأنّ هذا الحاضر مشتبك بذلك الماضي اشتباكاً عضوياً وظيفياً. قال سماحته: «أن يأتي بعض الشبان أو بعض الرجال، وبعض النساء إلى هذا المجلس وغيره من المجالس، ويبكون دموعاً على مصاب رجل قُتل قبل أكثر من الف وثلاثمئة وخمسين سنة، ثم قبل أن يقوموا من مجلسهم بغفر الله جميع ذنوبهم»[٢]. وإذا كانت القصديّة الأسياسّية التي يقوم عليها هذا الكلام تأكيد حصول أجر ينجم عن بكاء مصاب الحسين (ع) الذي مرّ عليه ردح طويل من الزمن، فإنّ هذه القصدية متصلة بالذاكرة الشيعيّة المتمحورة حول الحدث الكربلائي.

وما كان لهذه الذاكرة أن تتطاول على مثل هذا الزمان الطويل لو لم تكن جزءاً من الثقافة التي يرتكز عليها ذلك الحدث، وجزءاً من العاطفية العابرةِ القرون التي تلفه. يعني أنّ حاملي هذه الذاكرة هم تلاميذ المدرسة الحسينيّة المستمرة التي هي تكريس لمدرسة محمد (ص)[٣]. وأن تكون كربلاء «بهذه القداسة والعظمة والخلود والحضور في الوجدان»[٤] يعني أنها ستدفع بعض الناس ليقولوا : «لماذا تبكون رجلاً قُتل في السنة الحادية والستين للهجرة ونحن الآن في سنة ألف وأربعمئة وتسع عشرة، وما زلتم تبكون عليه، أما آن لحزنكم أن ينقضي؟»[٥]، وتكون إجابة سماحته: «لا لم ننته، قلنا: هناك لأنّه في كربلاء كان الحسين (ع)، وهنا نكملها ونقول: لأنّ الحسين (ع) الذي كان في كربلاء كان يحمل هذه الروح»[٦]. وتشكّل هذه الإجابة إجابة عن سؤال ثانٍ

متصل بالسؤال الأوّل المتعلّق بأسرار هذه الذاكرة. عنيت به ما تعطيه تلك الأسرار للزمن الحاضر من هوية. فالروح التي يحملها المتلكم والمخاطب معاً هي الروح نفسها التي كان يحملها الحسين (ع) في كربلاء. ولئن دلّ ذلك على أمر فإنّه يدل على أن هذه الذاكرة قد جعلت من أيّ لحظة يعيشها الكربلائيون امتداداً للحظة استشهاد الحسين (ع)، ويصير اتصال ظرف الزمان (الآن) عندهم بتلك الذاكرة اتصالاً عضوياً تتشكّل هويته بها، فيكون فعل الكلام فعلها. ولا تمثل هذه الذاكرة حركة الماضي باتجاه الحاضر فقط، ولكنها تمثل حركة الحاضر باتجاه الماضي أيضاً: «لو كنا في تلك السنة الهجرية في ساحة كربلاء في محرم ولم نكن من أهل الزهد في الدنيا، يقيناً سنكون في صف عمر بن سعد وعبيد الله بن زياد والعياذ بالله»[٧] إنّ تمثيل حضورنا كما مُثّل في هذا الكلام ليس إنعاشاً لذاكرة المخاطب بقدر ما يعبّر عن قوّة ذاكرته، وعن حضور الحدث الكربلائي المستمر في حياته وفي وجدانه وفي تفكيره. لا يستطيع المسلم أن يتصوّر نفسه في صف عمر بن سعد.

وأن نفتح عينه على سلوكه ليقوّمه وفاق مقاييس مدرستين متناقضتين: مدرسة الحسين (ع) ومدرسة يزيد، فإنّه سيختار لسلوكه أن يتجه بما تقتضيه مقاييس المدرسة الأولى. ويعني ذلك أنّ العودة إلى كربلاء هي في الجوهر استحضار لها لتكون مثاراً لتوجيه سلوكنا الوجهة السليمة. ويبقى أنه لا يعادل هذه الذاكرة في الدور والوظيفة سوى قاعدة الانتظار. قال سماحته: «إنه تعالى ادّخر بقيته الأعظم في الأراضين المهدي ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً»[٨] مُقدّماً الدور الذي يضطلع به الإمام الحجة (عج) في آخر الزمان تقديماً مباشراً. وتشكّل هذه الإشارة أعلى درجات الثقة بالإنسان وبمستقبله على الأرض. يعني انّها أساس متين لثقافة إنسانية متفائلة. ويثير ذلك سؤالاً جوهرياً: هل يعني ذلك أن نلقي العبء عن عاتقنا ونستريح، لأنّ الحتمية التاريخية السائرة نحو استتباب العدالة المطلقة تعفينا من الاجتهاد

في سبيل تحقيقها. المسألة غير ذلك بالنسبة إلى ثقافة الإنتظار. إن آخر الزمان، على ما يبدو، ليس يوماً ثابتاً إلا في علم الله، لأنّ الوصول إليه فعل تشترك البشرية في تحديد قربه أو بعده. ذلك إننا بوصفنا بشراً مؤمنين بثقافة الانتظار، «نسعى لنقيم العدل. كلّ منّا مع عائلته ومجتمعه ومحيطه ... حتى نتمكن، إن شاء الله، من أن نحقق هدف الحسين بن علي (ع) في تمهيد الأرض ونصرة صاحب الراية الذي سيملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجورا»(٩). تقوم هذه الإشارة على فكرتين أساسيتين: الأولى هي: أنّنا مكلّفون بالتمهيد للظهور الشريف من خلال أيّ مستوى من مستويات العدل، نقيمه، بدءاً بالعائلة وانتهاءً بالمجتمع الذي يتطلب نصاب العدل فيه أمرين متكاملين: دفع ظلم الحاكم الظالم، ودفع ظلم المعتدي الخارجي على هذا المجتمع، أما الثانية فهي أنّ الانتصار غير منفصل عن الذاكرة. وأن يكون هدف الحسين (ع) من كربلائه تمهيد الأرض ونصرة صاحب الراية، يعني أنّ ذاكرتنا الكربلائية ليست أحادية الاتجاه. فهي وإن اتجهت إلى الماضي لجعله حاضراً أبداً في زماننا الحالي، فإنّ ما نتذكره (كربلاء) هو مهاد للظهور وما يعنيه من إقامة العدالة، أي أنّها متجهة إلى السمتقبل أيضاً.

وبقدر ما كان فعل الحسين (ع) وظيفياً في التمهيد، فإنّ ما ننتظره هو الآخر وظيفي في تحقيق رسالة الحسين (ع) «نحن على موعد الظهور الشريف أنّ بقينا من الأحياء- عندما يظهر حفيد الحسين (ع) بقية الله الأعظم الإمام المهدي (عج)» (١٣) والمهدي (عج) الذي يجب أن نتصّوره، مع إشراقة هلال محرم، جالساً في زاوية من الزوايا يبكي جده أبا عبد الله دماً بدل الدموع»(١٠)، بما يدلّ على أنّه يحيي ذكراه على طريقته، يعني أنّه آخذ بالمدرسة الحسينية التي يحقق، في ظهوره الشريف، آخر دروسها، إقامة العدالة المطلقة على الأرض، خصوصاً أنّه المستوعب الأرقى لدروس تلك المدرسة من خلال معرفته بأدق تفاصيلها. ويعني كلّ ذلك أنّ (الآن) الخاصة

بخطاب سماحته هي لحظة في سلسلة اللّحظات الممتدة من الحدث الكربلائي إلى حدث الظهور، وأن الحدثين الأوّل والأخير هما مدرستاها اللتان تعطيانها هويتها الحقيقية العميقة.

وإذا أيقنا أنّ اللحظة الراهنة في هذا الخطاب لحظة مشدودة بين طرفين، أدركنا حضور كلّ من الماضي والمستقبل فيها. فهل نستطيع أن نصفها بأنّها لحظة يتمركز فيها الزمان كلّه ماضياً وحاضراً ومستقبلاً؟ وهكذا تتجلى مناسبة عاشوراء المتجددة كلّ سنة. تكون زمناً حاضراً، بقدر ما تكون إحياء لذكرى الحدث الذي وقع العام ٦١ هـ وبقدر ما تكون تمهيداً لمستقبل الظهور(١١). والإحياء ليس إحياءً هشاً يقوم على البكاء وحده ولكنه إحياء وظيفي متناسب مع الرسالة الحسينية. قال سماحته في إحدى ليالي عاشوراء «في هذه الليلة سأتحدث عن أكثر المواضيع صلة بحادثة كربلاء»(١٢). وما هو ذلك الموضوع الوثيق الصلة بالحدث الكربلائي؟ إنّه «موضوع الشهادة»(١٣). فالوظيفة التثقيفية التي يقوم بها سماحته من خلال أحاديثه هي بعد من أبعاد الإحياء المتعدّدة.

والتي منها محاسبة النفس لتطهيرها وجعلها أكثر قدرة على الاستجابة لما يفرضه الحدث الكربلائي علينا من دور(١٤). وإذا كان التطهر لازماً تمهيدياً للقيام بالواجب، فإنّ إحياء ذكرى الحسين (ع) من خلال تجديد البيعة له على الاستمرار في خط المقاومة(١٥) هو بيت القصيد في ذلك الإحياء.

ولئن جعلت (الآن) الخاصة بالمناسبة العاشورائية فعل القول إحياء، فإنّ (الآن) الخاصة بالمرحلة التاريخية التي نتفيأ تحت ظلالها قد جعلت من الذكرى فعل بطولة على الطراز الحسيني «اليوم أثر الاستشهاديين في لبنان وفي فلسطين هو من إشعاعات العملية الاستشهادية الكربلائية الكبرى التي قام بها أبو عبد الله الحسين (ع)، هو من أثر الهزّة التي أحدثها في الأمة على مدى مئات السنين»(١٦). وأن يصف سماحته أثر العمليات الاستشهادية على

الساحتين اللبنانية والفلسطينية بأنّها من إشعاعات العملية الاستشهادية الحسينية الكبرى يعني أنّ هذا الأثر الكبير قد أحدث تردداً داخل حركة التاريخ المعاصر للمنطقة. ويعني ذلك أنّ فعل القول الذي يقوم به سماحته (الآن) في هذا التاريخ المعاصر مثله مثل الفعل الاستشهادي غير منفصل عن الذاكرة التي تحدثنا عنها. وكذلك حديثه في إحدى ليالي عاشوراء العام ٢٠٠٢ «في هذه السنة، وبعد أن ذقنا حلاوة طعم انتصار الدم على السيف، نقف جميعاً لنلبي نداء الحسين ... سنبقى ثابتين في خط المقاومة»[١٧]. ولعل أهم ما في هذا الحديث هو أنه تفسير للانتصار وتفسير لطعم الانتصار.

فبمجرّد أن يكون الإنتصار انتصار الدم على السيف يعني أنّه انتصار بالحسين وحركته ومدرسته. وحلاوة هذا الإنتصار ليست كحلاوة أيّ انتصار آخر. الحلاوات الأخرى إعلان انتهاء المعارك سياسية كانت أم اقتصادية أم عسكرية. أما هي فحلاوة إعلان الثبات في خط المقاومة بما هي فعل تمهيد للأرض ونصرة لصاحب الراية.

ومهما يكن من أمر، فإنّ الزمن الذي تحيّز فيه فعل كلام سماحته هو زمن لا نجده في أيّ خطاب ديني أو سياسي آخر. إنّه ذو طعم خاص، وهوية خاصة. فهو حيّز الفعل الجهادي قولاً كان أم فعلاً. فهو نظرة إلى الوراء تلهمنا التمهيد لصاحب العدل الإلهي على الأرض، وهو نظرة إلى الإمام تدفعنا إلى التزام النهج الحسيني. فالذاكرة مدرسة تعلمنا كيف نظل متأهبين لمواجهة الظلم، والانتظار مدرسة تعلمنا كيف نسهم ببناء العدالة على الأرض حجراً حجراً.

إنّ طرفي هذا الزمان عالقان من جهة بمحاربة الظلم، ومن جهة أخرى ببناء العدالة. إنّه زمن مترابط، الحاضر مرحلة داخلية من مراحله في أثناء حركته تجاه الإنسانية المثلى. وتبقى ملاحظة أخيرة هي أن حاضر هذا الزمن مع انشداده الدائم بطرفي الماضي والمستقبل إلى حدٍ يدفع ببعض الظنون لتراه زمناً ماورائياً، هو زمن واقعي بامتياز يجترح الحدث في ضوئين وضاءين يجعلانه حدثاً إبداعياً.

٢-مكان الخطاب:

وكما اعتنى الباحثون بالزمان اعتنوا بالمكان. وتحدّثوا عن جمالياته الأدبية خصوصاً في الشعر والرواية. وإذا كان المكان الشعري مكاناً معدّلاً عن مرجعه الواقعي بما يتناسب ورؤية الشاعر إلى العالم، فإنّ المكان الروائي هو الآخر مكان معدّل وظيفي. راقبوا دوائره وكيفية تمثيله، ووظيفته، وعلاقاته داخل الخطاب الروائي وأولوه اهتماماً شديداً. ومهما يكن من أمر، فإنّ مكان الخطاب مكان مختلف عن المكان الأدبي. هو الحيّز الذي تم فوق ساحته فعل التكلم.

يعني أنه كالزمان الخطابي مفعول فيه يتمثل بظرف المكان (هنا) الذي يشكّل إحدى زوايا الخطاب الثلاث (أنا، الآن، هنا). ولنفهم جيداً وظيفة (هنا) لا بدّ من أن ندرس الأمكنة الأخرى. المكان الذي كان محوراً لسائر الأمكنة هو كربلاء بالتأكيد قال سماحته: «مستوى المظلوميّة في كربلاء لن يكون له مثيل في أي مكانٍ آخر في العالم لذلك أصّر الحسين (ع) على المضيّ إلى الكوفة وهو يعلم أنّه ذاهب للقتال والشهادة، ما كان عنده أي احتمال آخر[١٨]. فكربلاء في هذا الكلام لم تكن مسرحاً لحدث قتالي كان يمكن أن يتم في أيّ مكانٍ آخر.

إنّ الإشارة (مستوى المظلوميّة في كربلاء لن يكون له مثيل في أي مكان آخر في العالم) قد رأت في كربلاء عنصراً أساسياً من عناصر الحدث. أن تكون على طريق الكوفة يعني أنّها تتيح للكوفيين، أنصار الحسين بالأساس، أن يحدّدوا موقفاً، لأنهم سيشاركون في الحدث شاءوا أم أبوا. وانقلابهم على الحسين سيمثل بعداً من أبعاد تلك المظلومية. أضف إلى ذلك أنّ كربلاء صحراء شديدة القيظ ستشارك في إضفاء الطابع المأسوي على الحدث عندما يحول رجال عمر بن سعد بين جماعة الحسين (ع) وبين الماء. ولا تشكل هذه المشاركة سوى الجانب البسيط من مظلوميّة العطش الحسيني إذا

ما قسناها بموقف الحائلين دون الماء وفاق المقاييس الإنسانية. ويعني كلّ ذلك أنّ كربلاء قد خرجت من مكانيتها لتصبح حملاً ثقافياً قوامه موقف المظلوم الحاسم في مواجهة الظلم مهما كلّف الأمر من أثمان. وتتجلى ثقافية هذا المكان أفضل ما تتجلى في قول سماحته: «عندما نمضي بعقولنا وقلوبنا وتصوّراتنا إلى ليلة العاشر، إلى صحراء كربلاء، إلى ذاك الجمع القليل المحاصر بعشرات الألوف من الجنود، نجد أنفسنا أمام مجموعتين من الناس ... نحاول أن نطل على المجموعتين بعينٍ تنظر إلى الآخرة قبل أن تنظر إلى الدنيا»[١٩]. فمشهد المجموعتين في تلك الصحراء: «مجموعة قليلة مستضعفة ومحاصرة قائدها الحسين (ع) وثلة من الشبان الهاشميين، والنساء الهاشميات وبعض الأصحاب من رجالٍ ونساء»[٢٠] و«مجموعة كبيرة حاشدة من عشرات الألوف أمراؤها يزيد وعبيد الله بن زياد وعمر بن سعد»[٢١]. إذا ما راقبنا ذلك المشهد كما دعا سماحته بعين العقل والقلب والخيال التي تجمع القوى الثلاث القادرة على الحكم عند الإنسان لن تكون تلك العين إلاّ تلك الناظرة إلى الآخرة، قبل الدنيا. وهذا ما يجعل المشهد الكربلائي في العاشر من محرم مشهداً ثقافياً بامتياز. يضع ثقافة الآخرة في مواجهة ثقافة الدنيا.

ويؤكد هذا الأمر أن يزيد زعندما قاتل الحسين (ع) في كربلاء، وعندما قاتل أهل المدينة من المهاجرين والأنصار في واقعة الحرّة، قاتلهم بالخلفيات البدرية والأحدية»[٢٢]. وهل تكون تلك الخلفيات شيئاً آخر غير الانحياز إلى الدنيا وما أنتجته من ثقافة؟ وإذا كان العمى الثقافي قد أصاب جماعة من المسلمين رأوا في خروج الحسين (ع) على يزيد خروجاً على إمام عصره يوجب مقاتلته، فإن عين العقل والقلب والخيال قد رأت أن الحسين (ع) حين هاجر إنما هاجر «ليعلم الناس كيف يخرجون من الضعف والوهن ... ليصنعوا بدمهم ... عزّة الأمة ويصونوا هذا الإرث الإلهي النبوي العظيم»[٢٣]. يعني أن

كربلاء قد صارت مدرسة ونهجاً لن يصل السائرون على طريقها إلا إذا كانوا غير عاديين، خصوصاً أنّ هذه المدرسة تعلّم، من بين ما تعلّمه كيف ينتصر الدم على السّيف.

وإذا كانت صحراء كربلاء ثقافة، فإنّ المجالس التي تقام، كلّ عام، استذكاراً للحدث الكربلائي تشكّل (هنا) خطاب سماحته. ظرف المكان الذي يتم فيه فعل القول. ذلك الفعل الذي يشكّل، استعادة للذكرى «نلتقي هنا لنستعيد الذكرى بالعقل والقلب والتصوّرات»(٢٤). فهل سيكون المستعاد، بذلك الخطاب، البعد الثقافي لذلك الحدث؟ لن يكون البعد الثقافي وحده ستكون «دموعنا ودموع الجالسين هنا، ودماء مجاهدينا ... الذين يخوضون مواجهات بطولية مع قتلة الأنبياء في جنوب لبنان والبقاع الغربي المواساة الحقيقية والصادقة والمخلصة»(٢٥). فالمواساة، مواساة آل بين محمد (ص) بدموع الجالسين في ذلك المجلس ودماء المجاهدين وإن أشارت بشكلٍ واضح إلى البعد العاطفي المستعاد فإنّها تضمر فيما تضمره أمرين يترتب أحدهما على الآخر. فاقتران دموع الباكين في المجلس الحسيني بدماء المجاهدين على الثغور إنما يرتقي بتلك المجالس لتخرج من كونها محافل بكائية لتصبح محافل جهادية. وأن تحمل تلك المجالس أبعاداً جهادية يعني أنها لا تقتصر على المواساة والبعد العاطفي. تتعدّى ذلك إلى الثقافي الذي يتجلّى أوضح ما يتجلّى في قول سماحته «بقاء دين الإسلام إنّما هو من بركات كربلاء. وهذه البركات حفظتها هذه المجالس»(٢٦). ومن الطبيعي أن يكون (بقاء دين الإسلام) بقاء ثقافياً بالدرجة الأولى فكيف حفظت المجالس هذه البركات؟ قال سماحته:«المجالس هي مناسبة مهمة لتدارس هذا الأمر سرّ خلود كربلاء. هنا نطرح بعض الأسئلة: ألا نلاحظ في كربلاء بعض الخصوصيّات التي قد نمرّ عليها مرور الكرام وهي على درجة عالية من الأهمية... اذا وقفنا أمامها وتساءلنا قد تكون هناك عدّة أسئلة خطيرة»(٢٧). ولعلّ أهم ما نلاحظه في هذا

الفعل الكلامي المتحيّز في المجالس العاشورائية أنّه فعل مهموم بالثقافة الكربلائية. والواقع على كربلاء، كما يقدّمه هذا الكلام، كالواقع على كنوز لا تنفذ. منها الظاهر، ومنها الخفي، ومنها المضمر الذي يحتاج إلى جهود تبذل من أجل بلوغه. وفعل كلامي يرى إلى نفسه مثل هذا الدور لن يكون إلا فعل رجل أعار الله جمجمته بعد أن نذر نفسه للمسيرة الحسينيّة الجهادية. ولئن دل ذلك على شيء إنّما يدل على أننا قد بتنا أمام وظيفة جهادية عالية لهذه المجالس الحسينية التي يُنجز داخلها خطاب سماحته.

ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن هذا الظرف المكاني المسمى بالمجالس الحسينيّة، وبما يقوم به من وظيفة، قد أمسى هوية يعرف بها الداخلون إليه. خاطب سماحته الجمهور المحتشد في أحد تلك المجالس قائلاً: «نحن الجالسون هنا هل ننظر إلى أي شهيد كما ننظر إلى الحسين بن علي (ع) سيّد الشهداء؟ ... لا»[٢٨]. يعني أن الجالسين في المجلس الحسيني، ويقطع النظر عن هوياتهم الدينيّة أو الطائفية، هم جماعة متجانسة توحّدها نظرتهم إلى تعالي شهادة الحسين (ع) على ما سواها من شهادات. وهذا التعالي غير قائم على موقف تعصبي أو ذاتي، ولكنه قائم على نظرة ترى أن ما قدمه الحسين (ع) في كربلاء لم يقدّمه أحد قبله ولن يستطيع أحد بعده أن يجترحه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّ وظيفة شهادته ومعانيها لا تدانيها بمفاعيلها التاريخية والثقافية وظيفة أيّ شهادة أخرى ومعانيها. وأن تصل بجماعة الجالسين في هذه المجالس قناعة ما إلى هذا الحد، يعني أنّ هذه المجالس قد باتت هوية ثقافية واضحة.

ولئن تحيّز خطاب سماحته في هذه المجالس الضيّقة مع اتصالها عبر وسائل الإعلام بجمهور واسع لا يضمّ المؤيدين للمقاومة وحدهم، بل يجمع إليهم معارضيها وأعداءها أيضاً، فإنّ هذا الخطاب لم يكن ليصطبغ بصبغة هذه المجالس وحدها كان يستفيد من كون هذه المجالس جزءاً من الدنيا الواسعة. تلك الدنيا التي تستحضر معها حين تحضر وبشكلٍ تلقائي الآخرة. ها

هو المفعول فيه ظرف المكان (المجلس) ومن دون أن يُخلى من فعل الكلام، يصير مكاناً ممثِّلاً لمفعول فيه أوسع يتحيز فيه فعل كلام سماحته. عنيت به (الدنيا): «نحن في هذه الدنيا في كلّ مرحلة من المراحل معرّضون لهذا النوع من الفتن ... فماذا نصنع؟ من يدعي أنّ الله والأئمة حلّوا لنا المشكلة في زمن حضور المعصوم، وتركونا هملاً ... في زمن الغيبة الكبرى؟»[٢٩]. ولعلّ أوّل ما يستوقفنا في هذا الكلام هو تحوّل المجلس الحسيني من فاعل أساسي في الخطاب بوصفه حيّزاً له، إلى موقع يكون الفاعل الأساسي في الخطاب هو الدنيا. وممّا يجدر ذكره أنّ هذا التحوّل لا يشكّل نقلة منمكان إلى مكان بقدر ما يقيم علاقة وثيقة بين مكانين: المجلس العاشورائي بوصفه استعادة للحدث الكربلائي الذي يمثل مدرسة وموقفاً ثقافياً في الدنيا، والدنيا بوصفها مجال الاختيار الذي يحتاج إلى دروس كربلاء. وأن تصبح الدنيا هي المفعول فيه بالنسبة إلى خطاب سماحته، يعني أن ما يعالجه هذا الخطاب قد اتسع لتصبح التجربة الكربلائية شاهداً من شواهده. تقتضي الفتن في زمن المعصومين أن نسترشد بموقف المعصوم، أما في زمن الغيبة فيجب أن نسترشد بموقف الولي الفقيه.

هذا ما فعله الذين بقوا مع الحسين (ع)، لأنهم «طلاب آخرة ... لا يشاهدون إلا مقاعدهم في الجنة ... هؤلاء، الدنيا التي يُخذل فيها الحسين(ع) لا تعني لهم شيئاً»[٣٠]. وإذا حمل كلام سماحته: (الذين بقوا مع الحسين) إشارة إلى أن هؤلاء قد استرشدوا بالمعصوم فوقفوا موقفه متبعين سبيل الرشاد، فإنّ هذه الإشارة تنطلق إلى أبعاد أخرى تقيم تقاطباً بين مكانين يمثل كلّ منهما ثقافة نقيضة للأخرى. ثقافة من يرى الخير كلّ الخير في الآخرة، وثقافة من يرى الخير كل الخير في الدنيا. وإذا بخطاب سماحته، ومن خلال هذه الإشارة يضع إصبعنا على الحقيقة الكبرى التي تختزل قضية الإنسان على الأرض. وما الحدث الكربلائي إلا محطة كبيرة من محطّات تلك القضية. ذلك الحدث - المدرسة الذي جعل «الشهيد في عصرنا يعرف أن

هناك آخرة وهي الحياة الحقيقية، وأنّ هنا دنيا وهي حياة زائقة»[٢١] محدداً موقفاً سليماً من تراتب الحياتين، مغلباً الآخرة على الدنيا داخل ثنائية الإنسان الكبيرة (الآخرة/الدنيا) لا (الدنيا/الآخرة).

الهوامش:

١ - سماحة السيد، م.س، ص٦.
٢ - م.ن، ص٩.
٣ - م.ن، ص٢٧٢.
٤ - م.ن، ص١٣٠.
٥ - م.ن، ص.ن.
٦ - م.ن، ص.ن.
٧ - م.ن، ص٤٥٠.
٨ - م.ن، ص٧١.
٩ - م.ن، ص٨١.
١٠ - م.ن، ص٧.
١١ - م.ن، ص٦.
١٢ - م.ن، ص٣٠.
١٣ - م.ن، ص.ن.
١٤ - م.ن، ص٨٥.
١٥ - م.ن، ص٩٧.
١٦ - م.ن، ص١٥٣.
١٧ - م.ن، ١١٤٢.
١٨ - م.ن، ص١٤٦.
١٩ - م.ن، ص١٧١
٢٠ - م.ن، ص١٧٠.
٢١ - م.ن، ص.ن.
٢٢ - م.ن، ص٢٠٠.
٢٣ - م.ن، ص٢٠٣.
٢٤ - م.ن، ص٦.
٢٥ - م.ن، ص٨.
٢٦ - م.ن، ص١١١٠
٢٧ - م.ن، ص١٤.
٢٨ - م.ن، ص٤٠.
٢٩ - م.ن، ص٢٤.
٣٠ - م.ن، ص٩٥٩٤.
٣١ - م.ن، ص٣٥

الفصل السابع

لغة الخطاب

لغة الخطاب

رأى المفكر التونسي عبد السلام المسدي أنه: «لم يبق للغة مجال تلتزم فيه الحياد حيال الحدث، لم يعد في قاموسها لفظ إذا استعمله المتكلم دلَّ على أنه يقف في الدرجة الصفر من الدلالة بحيث لا يشي كلامه لا بمناصرة الفاعل ولا بمناصرة المفعول به»(١). ونفي المسدي أن يكون قد بقي في قاموس اللغة لفظ يقف في الدرجة الصفر من الدلالة، يوحي بأن ألفاظ اللغة كانت تلتزم الحياد في الماضي، حيال ما تعبِّر عنه. والحقيقة أن ألفاظ اللغة لم تكن في أي مرحلة من مراحل تاريخها، واقفة على الحياد. فهي بقدر ما يغتذي مدلولها بأبعاد دلالية من جميع تجارب استخداماتها السابقة تتمتع بسلطة تفرضها على ما تعبر عنه من جهة، وتخضع لمقتضياته ولمقتضيات رؤية المعبِّر بها إلى العالم. والحديث عن حيادية الألفاظ وعن وقوفها داخل درجة الصفر من الدلالة حديث غير دقيق كثيراً.

كانت نظرة نيتشيه إلى العلامة اللغوية نظرة تراها على أنها سلسلة من الطبقات الرسوبية التي نستطيع إزالتها طبقة طبقة إلى أن نصل إلى المعنى الأصلي للكلمة(٢). ويقودنا هذا الرأي إلى القول أن المعنى الأصلي للكلمة يولد فتولد معه سلطته، فلو بحثنا عن الجذر الذي انبثقت منه كلمة (صديق) العربية لوجدناه قائماً في (الصدق). ويعني ذلك أن هذا المفهوم (الجذر) سيتحكم إلى ما شاء الله باستخدامات كلمة صديق ودلالاتها المترتبة على تلك الاستخدامات، وقل الأمر نفسه عن كلمة (Ami) الفرنسية المرتبطة بالفعل

الفرنسي (aimer) الذي يشير إلى أنّ (الجذر) الذي انبثقت منه كلمة (الصديق) الفرنسية هو (الحب) الذي سيتحكم مثله مثل الجذرالعربي للكلمة نفسها باستخدامات هذه الكلمة في الفرنسية وبدلالاتها المترتبة على تلك الاستخدامات. وحديث بارت عن جرثومة السلطة الكامنة في اللغة[٣] يذهب بنا أبعد من ذلك . إذ يرى أن اللغة بمعجمها ونظامها الصرفي ونظامها النحوي، هي تصنيف للعالم تفرضه على المتكلم بها، ولا يمكنه الخروج من قيود سيطرتها إلا بالأدب الذي يعطي الكلمات تعددية في الدلالة[٤]. ويجتاز بارت حدود اللغة إلى الخطاب الذي يراه، بانظمته التي يقوم عليها، يحمل هو الآخر جرثومة سلطة من نوعٍ آخر[٥]، يجب التصدي لها عبر الأنظمة السيمولوجية التي تصير هي الأخرى وبعد تفكيك السلطة السابقة، سلطة يجب التخلص منها[٦].

ما أريد الوصول إليه هو أن سلطة اللغة التي خصص لها عبد السلام المسدي كتابه الأخير ليست جديدة، ولكنها مرتبطة بطبيعة اللغة نفسها. وهو إذ علَّل سبب نشوء هذه السلطة أعادها إلى «أن الأحداث السياسية الكبرى قد أفقدت اللغة حيادها وأفقدتها أيضاً براءة التعبير، لم يعد بإمكاننا العثور على خانة بين خانات اللغة نقف فيها على حياد من الحدث. لقد تم إقحام اللغة وإقحام مستعملها في مسؤولية السياسة»[٧]. وإذا افترضنا أن الأحداث الكبرى كما يشير حديثه في المقابلة، هي حدث١١ أيلول وما ترتب عليه من غزو أميركي لكل من أفغانستان والعراق. يعني أنها متمحورة حول سياسات الولايات المتحدة الأميركية. ونعيد السؤال إلى أنفسنا. سياسات الولايات المتحدة هي التي سببت نشوء سلطة اللغة أم الأحداث الكبرى؟ وسياسات الولايات المتحدة نفسها هي السبب أم أن ثقافة كامنة وراء تلك السياسات هي السبب؟ وتجرنا هذه السلسلة من الأسئلة إلى سؤال أخير. هل الأحداث الكبرى تصنع ثقافة أم أن الثقافة تنتج سياسة وأحداثاً؟

تضطرنا الإجابة إلى أن نعود إلى ما ذهبت إليه جوليا كريستيفا من أن السيمولوجيا وهي تمارس وظيفتها إنما تمارس نقداً لنفسها، للسيمولوجيا القائمة(٨). ذلك أن نشوء المنهج الجدلي المثالي في التفكير على يد هيغل قد قام على وظيفتين: نقد المنهج الميتافيزيائي في مصطلحاته مثل: الفكر، والتاريخ، والزمن، والمجتمع، والإنسان، والطبيعة الخ ... من جهة، وإعادة إنتاج لمداليل تلك المصطلحات بما يتناسب والمنهج الجديد من جهة أخرى. وكذلك قام المنهج الجدلي المادي على يد ماركس بالوظيفتين نفسيهما(٩). ما أريد الوصول إليه هو أن الأحداث الكبرى لا تنتج ثقافة ولا سياسة ولا لغة العكس هو الصحيح.

جلّ ما يمكن أن نقوم به من دور هو توضيح العمق السياسي وبالتالي العمق الثقافي الذي انطلقت منه تلك الأحداث. فحدث ١١ أيلول على ضخامته هو نتاج سياسة القائمين به. وسياسة هؤلاء نتاج ثقافتهم وفهمهم للعالم والوجود والدور الإنساني فيه بقطع النظر عن خطأ تلك الثقافة أو صحتها. والمصطلحات التي تروج في ظل هذا الحدث أو ذلك كمصطلح (الإرهاب) وفاق القاعدة الأميركية- الإسرائيلية أو مصطلحات مثل الشمولية والحرية والسيادة والاستقلال وفاق قاعدة بعض اللبنانيين، هي مصطلحات يحاول أصحابها الخروج بها عن دائرة الثقافة التي انتجتها لتعبأ بمداليل كيدية لا علاقة لها بالبراءة اللغوية التي تحدث عنها المسدي، إذا كان هناك براءة؛ علاقتها وشيجة بمصالح رافعيها الذين يخوضون بها معركة لن ينتصروا بها. لأنها معركة الشذوذ عن القاعدة الإنسانية ضد القاعدة نفسها التي يمهل التاريخ في الخروج عليها ولكنه لا يهمل. ويعني كل ذلك أن سلطة اللغة ليست سلطة سياسية ناجمة عن أحداث كبرى ولكنها سلطة ثقافية. وسلطتها الثقافية لا تعود إلى الثقافة التي تخلقت معها يوم تخلقها كما قد يوحي كلام كل من نيشيه وبارت، لأن الثقافة البشرية حركة دائبة وتراكم تفرضه حاجات الإنسان

والتحديات المتجددة التي تواجهه بتجدد الحياة. وكل فعل ثقافي جديد، فلسفة كان أو منهجاً، أو تطوراً ذهنياً يصيب العقل البشري بطريقة غير واعية هو نظام علامي جديد يفرض نفسه على مداليل العلامات اللغوية ومداليل العلامات السيمولوجية. فالألفاظ تحمل بالدرجة الأولى همّ الثقافة، همّ فهم الوجود والعالم قبل أن تحمل همّ السياسة. وما يمكن استنتاجه بناء على كل ما مرّ أن اللغة التي رأى عبد السلام المسدي أنها قد تتجاوز كونها صانعة للفعل السياسي لتمسي هي جوهر الحدث السياسي(١٠)، بفعل ما بات لها من سلطة أكسبتها إياها الأحداث الكبرى(١١)، قد صنّفت الخطاب السياسي في واحدٍ من طرفين: إما أن يكون خطاباً في السياق الأميركي، وإما أن يكون خطاباً في سياق المواجه لأميركا. ولئن صحّ هذا التصنيف إلى حدٍ بعيد لما تمثله أميركا الآن في العالم، فإنه تصنيف يضع الخطاب السياسي في خانة الخطاب الاستهلاكي؛ لأن الفعل الذي يصنعه هذا الخطاب عند المسدي ناجم عن تحويل اللغة إلى أداة تقوم على أن نطلق أسماء، أن نصطلح على الأشياء اصطلاحاً نريده ونحمل الناس عليه بعد أن نضمر ونبيّت(١٢)، على قاعدة المكر والكيدية(١٣).

فهل باتت السياسة مكراً على مكر وكيدية في مواجهة كيدية؟ قد يكون الخطاب السياسي خطاباً مطبوخاً، بمهارة داخل ورشات إنتاج الخطاب(١٤)، ولكن ورشات إنتاج الخطاب ليست متجانسة، كما أنها غير مبنيّة على منطلقات موحدة. فخطاب المقاومة الإسلامية، بوصفه نموذجاً حاضراً بقوة، هو نتاج ورشة فعلاً، وهو خطاب منطلق من ثقافة إسلامية حديثة لها قيمها الإنسانية وقيمها الخلقيّة وقيمها النفسيّة سواء أتعلق الأمر بالساحة الجهادية ضد إسرائيل أم تعلق بفعل بناء الإنسان المقاوم. ولا بد من أن تكون لغة هذا الخطاب محكومة بهذه الثقافة. أما الخطاب الأميركي وخطاب من وليه في لبنان فخطاب استهلاكي تنتجه اللحظة الراهنة بما يترتب عليها من أهداف

يُراد تحقيقها. والديموقراطيقة أساس للنهوض بمجتمعات الشرق الأوسط في لحظةٍ، والاعتدال هو الأساس في لحظةٍ أخرى. حين توصل الديوموقراطية معادين للخط الأميركي يصبح هؤلاء المعادون مرتهنين لإيران، أما العلاقة الجيدة مع أميركا فهي توظيف لأميركا عند بعض اللبنانيين. والابتعاد عن سوريا هو حرية وسيادة واستقلال، والاقتراب من أميركا هو حرية وسيادة واستقلال. ما أريد الوصول إليه هو أنه لا يوجد نموذج واحد للخطاب السياسي نبني عليه نظرية في (الخطاب). والمسافة واسعة بين الطرفين النموذجيين، عنيت بهما النموذج المؤسس على الثقافة، المتطلع إلى أهداف استراتيجية جذرية، والنموذج الاستهلاكي المؤسس على تكتيكات اللحظة الراهنة. ولذلك فإن النموذج الأول هو نموذج منسجم مع كل اللحظات التي يعبرها، أما الثاني فمتخبط متناقض. ويدفعنا هذا إلى أن نتعامل مع خطاب سماحته بناءً على الأسس التي ينطلق منها. وهكذا سنقف عند حضور بعض العلامات اللغوية لنفهم سبب حضورها بهذه الكثافة فهماً يمكّننا من متابعة الحقول الدلالية السائدة في هذا الخطاب من أجل الوقوف على الوظيفة الدلالية التي تقوم بها هذه الحقول بوصفها علامات سيمائية.

وعلى هامش هاتين المسألتين سنجد أنفسنا مدفوعين، في محاولة منا لفهم سلاسل الكلمات المتضامّة في هذا الخطاب لنعرف الوظيفة الدلالية الجمعية لهذا النظام. وإذا انتهينا من العلامة اللغوية مفردة انطلقنا إلى التركيب النحوي. والمجازي مجربين التعرف إلى وظائفهما.

ا - الكلمات المتواترة:

إن تكرار علامة لغوية ما، في خطاب ما، إلى حد يجعلها ظاهرة لافتة للانتباه يتحوَّل بهذه العلامة اللغوية لتصبح من خلال هذا التكرار علامة سيمائية، ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن هذه العلامة السيمائية بعد تخلّقها لن تصبح مستقلة عن جذرها، أي العلامة اللغوية؛ لأن تكرار كلمة

(شتاء) لا يساوي تكرار كلمة (صيف). والتكرار بما هو علامة سيمائية دالة، فإن دلالتها متصلة بدلالة المفردة المؤسِّسة لذلك التكرار. والمفردات المكررة بقطع النظر عن وظيفتها المتعلقة بسياق الخطاب هي مفردات تحمل إشارة واضحة إلى هموم المتحدث واهتماماته.

والمفردات الأكثر تواتراً بحضورها في خطاب سماحته هي (الحسين (ع)، الشهادة، كربلاء، الدنيا، الآخرة، محمد (ص)، أعلام أهل البيت فرداً فرداً(ع) خصوصاً الإمام الحجة (عج) من بينهم). ومفردات أخرى من مثل: (العبادة، العدل، الزهد، الإمام الولي، المقاومة، الإنسان، العزاء، الجهاد). ولعل الكلمات الأكثر تواتراً بين هذه الكلمات هي: (الحسين (ع)، الشهادة، كربلاء). والمتابع لا يستطيع أن يدرك أي الكلمات الثلاث أكثر حضوراً من غيرها خصوصاً أن هذا الخطاب ما زال متدفقاً مع كل عاشوراء جديدة في كل سنة جديدة. والحقيقة أن خطاباً متميزاً، من الناحية الزمانية، في ظرف زماني هو ذكرى عاشوراء، ومن الناحية المكانية، في ظرف مكاني هو المجالس والنوادي الحسينية لهو خطاب مرتكز إلى الثقافة الجهادية الخاصة بآل بيت محمد (ص)، والتي تحولت إلى مسيرة عابرة للتاريخ، محملة بثقافة ذلك البيت وهمومه واخلاقياته التي تجمعت بمشروع يُعرف بالمشروع الحسيني. ولذلك فإن كل كلمة من الكلمات الثلاث تشع بالكلمتين الأخريين.

وذكر الحسين (ع)، يستحضر كربلاء بوصفها حيزاً لتجربته التي بلغ عطاؤه فيها ذروة عصيّة على البشر.

وهذا ما جعلها علامة الحسين (ع) الأثيرة. ولا يستحضر هذا الذكرُ (كربلاءَ) وحدها، ولكنه يستحضر كلمة (الشهادة) معها، لأن شهادته بما هي تتويج لتضحيات شديدة الإيلام بذلها (ع) بين يدي امتثاله لأمر الله، ليست كأي شهادة. هي انموذج الشهادة الذي لا يدرك. وقل الأمر نفسه بالنسبة إلى الكلمتين الأخريين. وحضور هذه المفردات الثلاث المتلاقية المتحابّة المتواشجة بقدرٍ لا تخلو صفحة من صفحات هذا الخطاب من تكرارٍ متعددٍ

لكل منها، لا يضعنا في دائرة تعلق سماحته بهذه التجربة فقط، ولكنه يفصح عن مجموعة هموم متلاقية متحابة متواشجة يحملها سماحته: همّ السَّير على خطى الحسين (ع) لتحقيق مشروعهِ تمهيدِ الأرض لصاحب الراية، همّ الاحتلال الإسرائيلي لأراضي عربية واسعة، وما يخفيه هذا الهمّ بسبب حضوره الشديد من هموم تطال حياة الناس الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية، همّ إنشاء طليعة قادرة على إيقاف المشروع الإسرائيلي تمهيداً لاقتلاعه من المنطقة بما يُؤهلها لتكون نواة جيش المنتظر.

وإذا كان (الحسين) ثقافة، وقيماً أخلاقية، ونفسية، وعاطفية، وكربلاء تجربة وضعت ثقافة الإمام (ع) وقيمه على المحك، فإن الشهادة وسيلة لا بد منها لتحقيق الهدف. وإسرائيل بوصفها ممثلاً أساسياً للظالم الطاغية. ثقافتها تفكيكية لا تقيم أي اعتبار لغير اليهودي، حياةً ومالاً وعرضاً، غريزية ترى في المحافظة على الحياة غاية بحد ذاتها، لا تُواجه بغير الحسين (ع) ثقافة وقيماً. وكذلك سلاحها المتطور تقنياً إلى درجة قدّمت جيشها جيشاً لا يقهر، لا يمكن رد كيده بغير سلاح الشهادة.

ومعركة بهذا الحجم باهظة التكاليف من الرجال والنساء والأطفال، لا تهون أعباؤها على صبرنا وتحمّلنا بغير استحضار التجربة الكربلائية التي فاقت تكاليفها البشرية والنفسية والعاطفية أي تجربة محتملة. ولئن دلّ ذلك على شيء فإنه يدل على إيمان سماحته الشديد بصدقية المدرسة الحسينية وقدرتها على إنتاج المشروع. ولذلك فإن هذا التكرار الواثق للكلمات الثلاث لا يشعل نفوس المستمعين وعواطفهم بقدر ما يوطّن هذه النفوس على مدرسة وحيدة تسير إلى فلاحها. ومهما يكن من أمر، فإن تكرار هذه الكلمات الثلاث قد حوّلها بنية ثلاثية المكونات قوامها ثقافة الحسين (ع) وتربية الحسين(ع).

ويأتي بعد هذه الكلمات الثلاث من حيث التواتر في خطاب سماحته ثنائية (الآخرة/الدنيا). وحضور هاتين العلامتين المتباينتين لم يكن عرضيّاً.

حضورهما وظيفي، لأن التئام المفردات الثلاث الآنفة على الفعل شديدُ الارتباط بهذه الثنائية، لأن الفيصل الذي جعل جيش ابن سعد وابن زياد كبيراً جداً، ورجال الحسين (ع) قليلين جداً في تلك التجربة هو الجدل الذي كان دائراً بين الدنيا والآخرة.

انتصرت الدنيا على الآخرة في نفوس رجال يزيد، وانتصرت الآخرة على الدنيا في نفوس رجال الحسين (ع) القليلين جداً. وإذا كانت السيطرة للكثرة في ميزان اللحظة العاشورائية، فإن السيطرة للنوعية في ميزان التاريخ. وكيف سيصمد ميزان لحظة من اللحظات مهما قوي في مواجهة ميزان التاريخ؟ وإذا ما فتئنا نبكي الحسين (ع) بسبب بطر تلك اللحظة المهينة لكرامة الإنسان، فإن الصراعية المستمرة بين الآخرة والدنيا هي صراعية مؤرِّقة باستمرار، تشغل بال الثقافة العاشورائية، خوفاً من تسلل الدنيا في غفلة منا فنضيّع مفاعيل التجربة المباركة ويضيع ما علمتنا إياه. ويعني ذلك أن هذا الحضور القوي لهذه الثنائية لم يكن حضوراً تعبوياً يقيم تراتباً عاطفياً يعلي الآخرة داخل تلك الثنائية.

كان إعلاء لثقافة الآخرة على ثقافة الدنيا ليصير ذلك فاعلاً قوياً في سلوكنا، فيكون انحيازنا إلى الحسين (ع) ومشروعه الجهادي انحيازاً وطيداً. ومما يجدر ذكره في هذا المقام إنّ الحضور المتكرر الكثيف لهاتين الكلمتين قد حوّلهما إلى بنية ثنائية المكونات، ستتحول إلى صراعية واضحة بين ثقافتين داخل ذهنية المستمع، بين همّين داخل وجدانه، بين موقفين داخل سلوكه تكون الغلبة في كل ذلك للآخرة.

وتأتي مجموعة من الكلمات لتحتل الموقع الثالث أو الرابع من حيث تواترها داخل جسد الخطاب. عنيت بها كلمات من مثل: (رجالات أهل البيت (ع)، العبادة، العدل، الزهد، الإمام الولي، المقاومة، الجهاد، الإنسان). ولئن لفتت بعض هذه الكلمات الانتباه إلى همّ ثقافي من مثل (النبي (ص) والأئمة (ع) والإمام الولي)، لفتت الأخريات إلى همّ تربوي من مثل: (العبادة، العدل،

الزهد). والذي لا شك فيه أن هذه المفردات التي وردت في سياقات ثقافية تربوية، قد تحولت بتكرارها إلى علامات سيمائية دالة. فعندما تتكرر كلمة (عبادة) وما يشتق منها من (عبد) و (عبودية)، و(تعبد) بوتيرة غير عادية، وكذلك كلمة (العدل) وما يشتق منها، و(الزهد) وما يشتق منها، فإنها لا تركز في ذهن المتلقي دلالة على كلمة من هذه الكلمات بقدر ما تركز خطورة (العبادة) على سلوكه، ومقامه، ووظيفته في الحياة الدنيا ومصيره، وتثير كلمة (زهد) في نفسه تلك الثنائية القوية الحضور أيضاً. عنيت بها (الآخرة/الدنيا)، وإن كان استحضار هذه الثنائية بفعل تواتر كلمة (زهد) استحضاراً منحازاً لصالح الآخرة بما يقوي حضورها في العقل والنفس والوجدان. وقل الأمر نفسه بالنسبة إلى كلمة (العدل) التي تستحضر في ذهن المتلقي ووجدانه دوره فرداً، وتدعوه إلى الإجابة عن سؤالٍ مفاده: أهو منحاز إلى العدل داخل مشروعٍ أنساني كبير، أم أنه ملتزم بالحياد؟ ويضع هذا السؤال أمام ناظريه مشروع المقاومة بوصفه جزءاً من مشروع التمهيد لصاحب الراية، خصوصاً أن كلمة (العدل) شديدة الارتباط داخل الثقافة الشيعية، بوظيفة المنتظر (عج).

٢- الحقول الدلالية[١٥] البارزة في خطاب سماحته:

إذ حضور الحقول الدلالية في أي خطاب هو حضور وظيفي مثله مثل التكرار. فحين تتجمع علامات لغوية تنضوي تحت عنوان واحد، بشكلٍ مكثف، في كلامٍ ما، فإن هذا التجمع حتى ولو كان عفويّاً، هو علامة سيمائية دالة. واجتماع مفردات تتلاقى حول عنوانٍ واحد من العناوين الآتية في خطاب سماحته: (العقل، الجهاد، الحزن) لم يكن اجتماعاً حيادياً يُغض النظر عنه.

فلقد حضرت في ذلك الخطاب كلمات مثل: (يحتاطون، تفكر، تدبر، فهم، تفهمون، نختار، نفتش، اقتنعنا، هداهم، يستشهدون، تساءلنا) تدور حول فعل العقل، وكلمات مثل: (النهج الواضح، الوعي، أفكار، قانون، عقيدة، فكر،

منطق، مقولة، قيم، نتائج، تعاليم، إرشادات، حق، حقيقة، هداية، إنارة، فتح الآفاق) تدور حول ما ينتجه العقل، وكلمات مثل: (الحوار، الدليل، الاستدلال، مستنطقة، تناقشهم، يناقشون، أسئلة، استفسارات) تدور حول وسائل العقل، وكلمات مثل (الفقهاء، عالم، فلاسفة، مثقفون) تدور حول العاقلين، وكلمات مثل (التيه، الضياع، سيضلون، عصبية، جاهلية) تقع في موقع ضدي من العقل.

وحضور بهذا الحجم لكلمات مستقطبة حول عنوان العقل، لا بد من أن يلفت انتباه السامع إلى أهمية العقل ودوره في قيادة حياة الفرد والجماعة. ذلك أن هذا التجمع لكلمات موزعة على فعل العقل ونتاجه ووسائله لا يشير إلى تعويل القائد والجماعة معاً على العقل في التعامل والتخاطب فحسب، ولكنه يومىء إلى غياب التعامل عبر العاطفة الذي يجعل من المخاطب في أثناء تغييب العقل أداة أيضاً. ويعني ذلك أن الاستناد إلى العقل بهذه الوتيرة هو دليل على روحية المشاركة القائمة بين القائد والجماعة. ومما لا شك فيه أن هذا الحضور القوي لهذا الحقل الدلالي هو منتم إلى إيقاع ثقافي أطلقته ثقافة يحملها القائد ويشترك بها مع الجمهور المقاوم.

فإذا ما كانت مدرسة آل البيت مدرسة كلامية وبالتالي عقلانية، فإن ذلك يعني أنها مدرسة حداثيّة، وفاق المعيار الحديث الراهن للحداثة، والحداثة الإسلامية المضبوطة بالقيم الخلقية والإنسانية هي المفسّر الأساسي لهذا الحضور. وإذا كان ما يمثله الحسين (ع) ثقافة فإن هذه الثقافة ليست سوى تلك الحداثة. وخطابه لرجاله عشية كربلاء مخيّراً إياهم بين البقاء على أرض التجربة وبين الانسحاب ليلاً، إنما يؤكد أمراً بالغ الأهمية، مفاده أن البقاء قناعة مخلّصة من كل شائبة نفسية، أو عاطفية. إنه الحضور القوي للعقل في تعاليه على جميع قوى النفس الأخرى. وما حديث سماحة السيد عن الجوع والقتل والاعتقال الذي يتصف به طريق ذات الشوكة المقاوم سوى انتماء إلى

المدرسة الحسينية نفسها. ويعني ذلك أن معركة في مواجهة قوى عاتية كالقوة الإسرائيلية الأميركية متعددة الأوجه والرؤوس لا تواجه بإشعال العواطف وإلهاب المشاعر بل ببرودة العقل وقوة اليقين.

ويأتي الحقل الثاني حقل الجهاد ليتوزع على مجموعة عناوين فرعية أيضاً كالفعل الجهادي: (الجهاد، نقاتل، نزيل، نحتاج، انتصرت، يدمرون، مجاهدينا، مجاهدين، مقاومين، التحريك، الاستنهاض، ثورات، ثاروا، دفاع، المعركة، المواجهة، حارب، نصر)، أو ما يرتبط بالجهاد: (العظمة، الثواب، الشجاعة، الشراسة، الحماسة)، أو القوى النفسية الجهادية: (الإرادة، العزم، الصمود، العزيمة)، أو الكلمات المعبرة عن التضحيات الجهادية: (شهيد، شهادة، الشهداء، شهيدة، مظلومية، تضحيات، دماء، قتل)، أو تلك الواقعة في حقل ضدي مع حقل الجهاد: (جبان، استبداد، الظالمون، الاحتلال). وإذا كان الحقل الأول حقل العقل متوازياً مع الحسين (ع) والثقافة الحسينية، فإن الحقل الثاني حقل الجهاد متوازٍ مع مفردة (الشهادة) التي احتلت الصدارة إلى جانب كلمة (الحسين) في تواترها داخل خطاب سماحته. ويعني ذلك استحضاراً لشهادة الحسين (ع) بكل رمزيتها واستحضاراً لكلام علي (ع) على الجهاد من أنه (باب من أبواب الجنة فتحه الله لخاصة أوليائه). وكما كانت مفردات االعقل في هذا الخطاب قد جاءت من داخل إطارٍ ثقافي عُرف بمدرسة آل البيت، فإن مفردات الجهاد قد جاءت من داخل إطارٍ ثقافي قرين للإطار الثقافي الآخر. عنيت به ثقافة الجهاد التي رسمتها المدرسة نفسها. ولقد جاء تواتر المفردات المنضوية تحت عنوان الجهاد بفعل هذه الثقافة الجهادية. أن تكون مُجاهداً حقيقياً، يعني أنت من خاصة أولياء الله. ولا يدخل هذا المبدأ في إطار العاطفيّ الذي يحرّك سلوكاً يحقق رغبة المتكلم، ولكنه يعبر عن امتثال لأمر الله. والامتثال لأمر الله قناعة عقلية أولاً وقبل كل شيء لا تُفرض على أحد ولا يُجبر عليها أحد. إن نظرة إلى الجهاد تضعه في هذا المقام الرفيع هي نظرة أخلاقية أيضاً. فلا يستوي الذي يعملون والذين لا يعملون.

ويبقى أن مواجهة الظالم من خلال بؤرة تجلياته (إسرائيل وأميركا) في هذا العصر، لا يقوم بها رجال قد نفخت عزيمتهم من خلال إلهاب مشاعرهم، لأن معركة بهذه الجذرية في المواجهة لا يجترحها سوى مجاهدين من الطراز الحسيني.

ولا يقل الحقل الثالث البارز في هذا الخطاب، عنيت به حقل الحزن، وظيفية عن الحقلين السابقين. وكلمات مثل: (مُصاب، الفاجعة، يسبى، دماء، مظلومية، مأساتهم، ضحايا، اعتداء، الأسى، الحزن، الألم، الدموع، يبكون، المفجوعة، يعتصر، الدمع، المفجوع، أحزان، آلام، السواد، يتباكى، يذرف، آهات، وجدان، عاطفة) هي كلمات حقلٍ متوازٍ مع مفردة (كربلاء) الحاضرة بقوةٍ لافتة في خطاب سماحته، أو قل هو حقل منتمٍ إليها، لأن هذه الكلمات في خطاب سماحته كانت مرتبطة بالتجربة الكربلائية التي لم تبقِ لصاحب ذريعة ذريعة أو لصاحب عذر عذراً أمام مصاب أبي عبد الله الحسين (ع). وحضورها بهذه الغزارة يضع أمام أعين المستمعين المصابَ الذي لا يبلغ درجته مصاب آخر، فيكون لجمهور المقاومة فيه أسوة فيما تكبدوه وما سيتكبدونه من خسائر في الأنفس والأموال في أثناء المواجهة الكبرى مع الشيطان الأكبر أميركا وصنيعته إسرائيل. ولا يكون بإمكان أي جماعة أن تصبر وأن تتحمل الإجرام الإسرائيلي ما لم تستصغر ألمها قبالة ألم الإمام الحسين (ع). وإذا لم يحتل هذا الحقل المساحة التي احتلها الحقلان الآخران، فلأن الوظيفة الأساسية لخطاب سماحته هي الوظيفة التثقيفية التربوية التي تنتج طليعة قادرة على التمهيد. ومن الطبيعي، في مثل هذه الوظيفة، أن يقصّر حقل الحزن عن مضاهاة الحقلين الآخرين.

ومما يجدر ذكره في هذا المقام أنني، وفي أثناء القيام بالعملية الإحصائية، قد وجدت حقلي العقل والجهاد ينموان بشكل متوازٍ حتى لكأن حضور كلمات هذا الحقل تقتضي حضور كلمات الحقل الآخر، ولئن دل هذا

التوازي على شيء إنما يدل على أن منطلقهما ثقافة تحترم الإنسان. فهي غير مهمومة بالانتصار كيفما تحصّل. والانتصار الذي تجترحه فعالية الجهاد لا يكون انتصاراً إذا لم يكن انتصاراً عقلياً وانتصاراً للعقل. إنها روحية الشراكة بين القائد والمقود، فلا تعالي لأيّ طرف من الطرفين على الآخر. القيادة والانقياد وظيفتان تكمل إحداهما الأخرى تحت عنوان المشاركة في الإنجاز. ولا نجد خطاباً يصف المقاتلين بالقادة (أنتم القادة) الاّ خطاب المقاومة الإسلامية المنتمية إلى المدرسة الآنفة الذكر. وهذا الوصف ثقافة معرفية أخلاقية دينية بعيدة عما تفرضه اللحظة من ألفاظ، خصوصاً أن خطاب المقاومة الإسلامية خطاب استراتيجي موازٍ للأهداف الاستراتيجيَّة التي آلت المقاومة على نفسها أمر تحملها.

٣-مفردات الخطــاب العاشورائي:

إن ولادة أي ثقافة جديدة لا يمكنها أن تتّم إلا من خلال إعادة إنتاج العلامات جميعها، لغوية كانت أم سيمائية.

ولا تكون إعادة الإنتاج إلاّ بأن تملك تلك العلامات أبعاداً دلالية جديدة بالتزامن مع ولادة الروح الجديدة للثقافة. ولم يكن ظهور الإسلام مثاراً لولادة كلمات جديدة فحسب، بناءً على قواعد الاشتقاق اللغوية، ولكنه أضفى على العلامات القائمة من روح ثقافته ما جعلها قادرة على التعبير عن رؤيته الجديدة إلى العالم أيضاً.

ولا يقتصر الأمر بهذا الخصوص، على ظهور الثقافات الجديدة، ولكن ظهور مثقف كبير داخل أي ثقافة من الثقافات كفيل بجعل ألفاظه منتمية إلى نصه. وقد يقول بعضهم أن أي استعمال جديد للفظة، يضعها في سياق دلالي معين، كفيل أيضاً بإضفاء أبعاد دلالية جديدة لم تكن للفظه. هذا صحيح ولكن التجديد الذي نتحدث عنه، والذي ينال اللفظة هو التجديد الذي يضطلع به المبدعون الكبار. فالمبدعون الكبار إلى أي حقل معرفي انتموا، هم بالضرورة

مثقفون كبار، وثقافتهم هذه قادرة على البلوغ بلغتهم حدّاً يجعلها ممهورة بطابعهم. فهل سنجد ألفاظ سماحته حاملة همومه، بوصفه قائداً لمرحلةٍ تاريخية بالغة الدقة والتعقيد؟ أي أنها ستكون ممهورة بتلك الهموم التي تمنحها انتماءها لخطابه؟

إن ثقافة سماحته هي ثقافة إسلامية بالدرجة الأولى ينابيعها القرآن الكريم والحديث الشريف، والتجربة الإسلامية الواقعية المرتبطة بالنظرة الشيعية إلى واقعة كربلا. وهي إلى ذلك ثقافة معاصرة صلتها وثيقة بما يجري اليوم في العالم من أحداث، وبما يمور فيه من اتجاهات معرفية وثقافية. أضف إلى كل ذلك أنه يمتلك قدرات قيادية مرموقة أهلته ليكون قائداً من قواد المرحلة التاريخية الحالية القليلين.

١.٣-كلمات الثقافة الإسلامية: ولعل أولى الألفاظ التي استخدمها سماحته، وهي ذات علاقة وشيجة بالثقافة الإسلامية، هي كلمة (عبودية) وما يشتق منها. قام سماحته بإحصاء هذه الشقائق في القرآن الكريم فوجدها تزيد على مئتين وست وسبعين كلمة، مشيراً إلى كبر الحيز الذي احتله هذا الموضوع؛ ليستنتج أهميته وموقعه داخل الثقافة الإسلامية، وبالتالي داخل سلوك المسلمين الحقيقيين[١٦]. وبعد عملية الإحصاء وما ترتب عليها من نظرة إلى موضوع العبودية، عاد سماحته إلى مثال قرآني بالغ التأثير وشديد الوضوح بدلالته على العبودية في المفهوم الإسلامي. عنيت به المثال الإبراهيمي عندما امتثل لأمر الله بذبح ابنه إسماعيل الذي علق عليه قائلاً : «هنا قمة العبودية»[١٧]. ولئن دل هذا التعليق على شيء إنما يدل على متابعة سماحته لأرقى مستويات العبودية. أن يطلب الله من إبراهيم (ع) أن يفعل أي شيء لا بد من أن يكون أسهل عليه من ذبح ولده. وتركيز انتباه جمهور المقاومة على هذا النموذج من الامتثال الراقي لم يكن مجرد درس في الثقافة الإسلامية. ينضح هذا المثال بالبعد التربوي السلوكي. ويقترب سماحته أكثر

من غاياته التربوية حين يصل إلى النموذج الحسيني في العبادة. وكما كانت تجربة إبراهيم (ع) مع ابنه قمة في العبودية كانت كربلاء «قمة العبودية» عند الحسين (ع)[١٨]. وإذا لم يكن المجال متسعاً للمقارنة بين القمتين، فإن قمة الحسين (ع)، كقمة إبراهيم (ع) قد تدرّجت في ارتفاعها حتى وصلت إلى ما وصلت إليه. ذلك أن «كل حياة الحسين (ع) كانت عبادة»[١٩]. «منذ الولادة حتى الشهادة كانت عبادة خالصة لله، وعبوديته مطلقة لله»[٢٠].

وإذا كان المثال الحسيني أقرب عهداً إلى جمهور المقاومة من المثال الإبراهيمي، وأكثر التصاقاً بوجدانه. انطلق منه سماحته موجهاً الكلام إلى ذلك الجمهور. «تستطيع أن تحوّل حياتك كلها إلى عبادة»[٢١]، واضعاً أمام ناظريه المثال النموذجي. والطلب بأن تكون عبوديتنا لله موازية لعبودية الحسين (ع)، يعني أن العبودية المطلقة هي تلك التي تجعلنا أقرب إلى الله[٢٢]، فنكون جنوداً حقيقيين في جيش يواجه الاستكبار العالمي، الاستكبار المتمثل بإسرائيل وأميركا، ويمهّد الأرض لصاحب الراية الذي يقيم العدالة على الأرض بهذا الجيش نفسه. وإذا ما استخلص سماحته أن العبادة هي: «كل قول وكل عمل نقوم به امتثالاً لأمر الله»[٢٣]، فإن كلمة (كل) التي تبحث عن إنسان الإسلام النموذجي للغاية التي قدمناها، تعطي كلمة (العبادة) خصوصية لم تكن لها في أي مرحلة سابقة وعند أي مستخدم لها سابق. فهي عبادة مسلم هذه المرحلة من التمهيد لعصر الظهور التي رآها سماحته استناداً إلى الثقافة الإسلامية. ويعني أن الكلمة «العبادة» منتمية إلى خطاب سماحته بامتياز.

ولا تقل كلمة (التقوى) انتماء إلى هذا الخطاب. وإذا راقب سماحته هذه الكلمة وما يشتق منها في الآيات القرآنية التي وردت فيها[٢٤] واصلاً إلى خلاصة مفادها «أن نتقي الله يعني أن نتجنب معصيته»[٢٥]، رابطاً التقوى بطاعة الله، فإنه لم يقف عند هذا الحد من التعامل مع هذا الموضوع. رأى

سماحته أن «العالم، العابد، المحب، إن لم يكن تقيّاً إن لم يكن زاهداً في هذه الدنيا لن يصل؛ لأنه لا يمكن الوصول إلا بالتقوى والزهد في الدنيا وبالدنيا»[٢٦]. ولعل أهم ما يلفت الانتباه في هذا الكلام ارتباط التقوى بالزهد من ناحية، والحديث عن الوصول من ناحية ثانية.

وإذا كانت التقوى، في نفس أحدهم ، على صلة بالزهد، والزهد بالتقوى داخل الثقافة الإسلامية، فإن تركيز سماحته على الربط بين هاتين الكلمتين في غير موضع من خطابه لم يكن ربطاً حيادياً مجانيّاً. هو متعلق بثقافته الإسلامية من ناحية، وبحضور هذه الثقافة في الواقع الراهن من ناحية ثانية. وما يمثله المشروع الاستكباري الأميركي الإسرائيلي لا يمكن مواجهته بسلوكٍ إسلامي آخذ بربع الثقافة الإسلامية أو حتى بنصفها. التحدي يطال الثقافة الإسلامية بعمقها ولا بد من أن تواجهه الثقافة الإسلامية بعمقها أيضاً. وإذا كان الزهد علامة من علامات الصراع الدائر داخل نفوس المسلمين، بين الدنيا والآخرة، فإن ارتباط الزهد بالتقوى هو تركيز على جانب أساسي من جوانب التقوى، عنيت به الإنحياز إلى الآخرة، امتثالاً لأمر الله. هذا الامتثال الذي يجعل المسلم المتقي قادراً على الوصول إلى الوظيفة النموذجية التي تؤهله ليكون جندياً في جيش المشروع. وإذا كان هذا الهمّ شديد الصلة بطبيعة المعركة التي تخوضها الأمة، ممثلة بطليعتها المقاومة، في هذه المرحلة، يعني أن دلالة كلمة (تقوى) في خطاب سماحته منتمية إلى رؤيته إلى المشروع، منتمية إلى خطابه. خصوصاً عندما يقول: «إن تقوى الله ... هي ما يجعل المكلفين يحصلون على نوع من الطاقة أو الطبيعة الروحية والإيمانية»[٢٧]. ويؤكد هذا الأمر قائلاً : «التقوى ... تصبح طبيعة الإنسان»[٢٨] وتطلُّعُ سماحته إلى إنسان مسلم تشكل التقوى طبيعته هو من داخل رؤيته التربوية الإعدادية لرجال المشروع الحسيني، كما تحدده طبيعة المرحلة، ووظيفة المرحلة. ويؤكد هذا أن (تقوى) خطابه ذات خصوصية

تجعلها منتمية إلى هذا الخطاب. ويأتي فعل (استخلاف) الإنسان في الأرض ليصب في هذا السياق. يقول سماحته: «الله هو المالك الوحيد، ... إن كل ما لدينا هو استخلفنا عليه ومكّننا منه. هكذا يجب أن ننظر إلى المال والنعم وجميع ما سخَّره الله لنا هذا هو معنى العبودية»[٢٩] ولعل أهم ما يلفت الانتباه في هذا الكلام هو التركيز على ملكية الدنيا.

واذا ما حددت الماركسية الملكية العامة لوسائل الإنتاج بأنها ملكية الطبقة العاملة العالمية مجتمعة، فإنها لم تصنف الدواء لضعف النفس حين يكون صاحب هذه النفس في موقع يمكنه من الاستئثار بمنافع يخص بها ذاته من دون أن يكتشفه أي رقيب أو حسيب. إن الثقة بحرص الطبقة على مصالحها ومصالح أفرادها ثقة غير واقعية. أناس كثيرون معرضون ليخونوا طبقتهم ويخونوا أوطانهم وأقرب الناس إليهم. الثقافة غير كافية لإنتاج إنسان مستقيم. إن ارتباط الإنسان وثقافته بمصير أخروي فيه حساب وفيه عقاب يجعله أكثر انضباطاً في الحرص على مصالح أمته ومصالح أفرادها. أضف إلى ذلك أن سحب الملكية من الناحية الثقافية من يد الإنسان فرداً، أو جماعةً، والاعتقاد بأنها ملكية إلهية يسهّل عملية سخاء الانسان بما في حوزته؛ لأنه ليس مالكاً بل مستخلف وممكَّنٌ من قبل الله تعالى. ثم إن ربط هذا الفهم بالعبودية، بالامتثال لأمر الله، بالزهد بالدنيا يجعل هذا الإنسان إنسان الإسلام القادر على الإنخراط في المشروع الحسيني المتصل بالمشروع المهدوي. ويعني ذلك أن كلمة (الاستخلاف) التي تشد بشرية الإنسان إلى الأعلى، باتجاه الله، لأنه خليفته على الأرض هي ذات بعد تثقيفي تربوي منتمٍ إلى هذه المرحلة من تاريخ المشروع، يعني أنها منتمية إلى رؤية صاحب هذا الفهم، منتمية إلى خطابه.

٢.٣- كلمات الثقافة الشيعية : وكما تحددت بعض ألفاظ سماحته انطلاقاً من ثقافته الإسلامية العامة، فإن بعضها الآخر قد تحدد انطلاقاً من

خصوصيّة ثقافته الشيعية المنتمية إلى مدرسة آل البيت (ع) في فهمها الإسلام..

وصف سماحته الشيعة بكلمة (أتباع) بعد أن عدَّاها إلى النبي (ص) والأئمة (ع). وإذا أومأت هذه الكلمة مفردة في أذهان بعضهم، إلى انسياق هذه الجماعة وراء من تتبعهم انسياقاً ارتجالياً يوشي بوضعية ثقافة سلبية، فإن تعديتها إلى النبي (ص) والأئمة الأطهار (ع) تخلصها من الجزء الأكبر من تلك السلبية. خصوصاً أن اتصال الأئمة بالرسول (ص) هو اتصال ثقافي علمي بالدرجة الأولى. وإذا تجاوزنا المفردة ومن تعدت إليهم (ع) إلى كيفية (الاتباع) وصلنا إلى مناخات مختلفة تماماً. فحين يقول سماحته: «نحن نتوقع من المؤمنين والمؤمنات أتباع الحسين (ع) ... أن يخرجوا من ذواتهم وهمومهم الشخصية، أن يعيشوا الإسلام الذي عاش لأجله الحسين»[٣٠] فإن كلمة (نتوقع) تفيد أن الغالب على هذه الجماعة هو قدرتها على الوصول إلى الدور الرسالي. وإذا كان ما ستخرج منه هو الذات والهموم الشخصية، وما ستخرج إليه هو الإسلام الذي عاش لأجله الحسين (ع)، أدركنا ما تتمتع به هذه الجماعة من ثقافة إسلامية تمكن أفرادها من تجاوز فردياتهم ليعيشوا همّ الإسلام وهمّ الجماعة الإسلامية. وهل يمكن لفرد أو لجماعة، ثقافتُهم هشّة أن يجترحوا مثل هذا الفعل، هذا الحضور الإنساني؟ إن كلمة (أتباع) ليس إعفاء من المسؤولية عبر تسليم الأمر للإمام، أو لولي الأمر، أو للقائد. إنها المسؤولية بعينها، المسؤولية الثقافية الأخلاقية الإنسانية الجهادية. ويؤكد هذا الفهم قول سماحته في زمنٍ آخر «لا يمكن لنا نحن أتباع أبي عبد الله الحسين (ع) وأتباع الإسلام المحمدي الأصيل أن نعترف ... بشرعية ... إسرائيل»[٣١]. وعدم اعتراف هؤلاء الأتباع بشرعية إسرائيل ليست موقفاً سياسياً عارضاً، لأن هذا الموقف لا يصل بنسبه إلى الثقافة الحسينية فقط. إنه متصل بثقافة الإسلام المحمدي الأصيل. والإعلان عن هذا الاتصال ما

كان ليقال لولا إدراك القائل بأن المجتمع يفهم ما يقوله. ويكتمل هذا الفهم لكلمة (أتباع) من خلال كلام سماحته مخاطباً الإمام الحجة (عج) «يا سيدنا نحن أتباعك، وأحباؤك، ومنتظروك، وممهدو الأرض لك»[٣٢]. وأن يكون هذا المتبع محبّاً متبعه، منتظراً ظهوره، ممهداً الأرض له يعني أنه ليس أمياً، إنه ابن ثقافة تربط التاريخ من منبعه (الإسلام والثورة الحسينية)، بمصبّه (الظهور وإقامة العدل الإلهي على الأرض).

إنه إنسان من طرازٍ خاص يصعب فهمه على الكثيرين. ومما يجدر ذكره في هذا المقام، أن دلالة كلمة (أتباع) بما وجدناه لها في خطاب سماحته مرتبطة برؤية هذا القائد إلى المشروع الإنساني الكبير على الأرض، وخاصة بتاريخ هذه اللحظة من حياة ذلك المشروع، بما يعني أن الكلمة هي كلمة هذا الخطاب.

ولا يختلف فعل (الطاعة) بموقعيته في خطاب سماحته عن موقعية فعل (الأتباع). قال السيد: «ولي الأمر عندما نطيعه إنما نطيع أمر المهدي (عج) نطيع ائمتنا وربنا، لأنهم أمرونا أن نعود إليه، وهذه الولاية هي الحصن»[٣٣]. والإشارة الاستباقية إلى أن طاعة ولي الأمر طاعة لأمر المهدي (عج) هي إشارة ثقافية بامتياز. فهي تلفت انتباه المتلقي إلى المشروع الإسلامي على الأرض وإلى علاقة الفصل الأخير من ذلك المشروع (الظهور والعدالة) بالفصل التأسيسي له (شهادة الحسين (ع)). ويعني ذلك أن الطاعة ليست طاعة أُمي لمثقّفٍ وجاهل لعالمٍ، ولكنها طاعة مثقف لقائد أكثر ثقافة، وأكثر دراية بالأمور منه. إنها طاعة مثقف عادي لقائد مثقف يجيد الإفادة من هذه الثقافة لتوجيه الأمور الوجهة السليمة. وكذلك الإشارة الأخيرة إلى أن (الولاية هي الحصن).

إن هذه الإشارة تعني من بين ما تعنيه أن المخاطب يفهم، بفعل ثقافته، ما الحصن، وما دور القائد في عملية التحصين. ولا يكتفي سماحته بهذه

الإشارات التربوية، ولكنه يأتي بدرسٍ عن (الإطاعة) من واقع الحال، تساءل سماحته من أطاع الإمام؟ . ثم أكمل حديثه قائلاً: «بعض الشعب في لبنان أطاعه، الذين حملوا السلاح أطاعوه. اليوم وبعد أربع عشرة سنة كل الناس يقولون إنّ ما عندنا من حرية ومجد ... هو بفضل المقاومة للإحتلال، هذه نتيجة أنا أطعناه»[٣٤]. والإمام هنا الولي الفقيه الذي أمر بمقاومة الإحتلال. هذا الأمر الذي لم يطعه كل الناس عند بدء عمليات المقاومة. أما عندما أكد الانسحاب الإسرائيلي من جنوب لبنان دون أي قيد أو شرط كتلك القيود والشروط التي فرضت على الجبهات التي انسحب منها العدو من دون مقاومة، إن ذلك الأمر كان صائبا، فإن كل الناس قد اعترفت بهذه الواقعة. ولئن دل هذا المثال على شيء إنما يدل على أن الإطاعة موقف ثقافي أكدت الوقائع صوابيته وسلامته. و(إطاعة) بهذا المفهوم هي (إطاعة) منتمية إلى رؤية سماحته، إلى متطلبات المشروع الجهادي الإسلامي، والمشروع الجهادي الحالي. وهذا ما يجعل من هذه الكلمة تقف إلى جانب أخواتها في الانتماء إلى خطابه.

٣.٣- كلمات الثقافة العاشورائية : كانت الثقافة الشيعية ثقافة إسلامية تمثل رأي الأئمة الأطهار في الإسلام وفي كيفية إجراء الأمور الحياتيّة وفاق قواعد الدين الحنيف. وتأتي الثقافة العاشورائية لتمثل بعداً من أبعاد الثقافة الشيعية الإسلامية ومن خلال التركيز على مواجهة الظالم المتجاوز لتعاليم الإسلام، وشرائعه، والوصول بتلك المواجهة إلى حد بذل النفس والأهل والمال.

وكلمة (التسليم) هي من الكلمات السابحة في الفضاء العاشورائي والتي تداولها السيد كثيراً في خطابه. قال: «تحمَّل الحسين (ع) كل هذه المآسي ليس من باب محض الاستسلام لمشيئة الله، بل أكثر، كان يقدِّم ويقدّم، ثم يتوجه إلى الله وهو يشعر بالتقصير»[٣٥]. يبدو الاستسلام لمشيئة الله في

الموقف الحسيني أمراً بديهياً مفروغاً منه، أو قل هو سجية من سجاياه، جزء من طبيعته، ولذلك راح يحاسب نفسه (ع) على أمرٍ يتجاوز (التسليم)، عنيت به حجم التقديم الذي يقدمه في سبيل الله. فالشعور بالتقصير في التجربة (القمة) في التضحية، هو قمة أخرى من القمم التي قامت عليها الثقافة الكربلائية الحسينية. وهذا ما دفع برجال المقاومة الإسلامية على طريقٍ، النموذجُ فيها غير قابل للمجاراة. فهم استشهاديون، لا يفهم الغرب أبعاد استشهاديتهم، لأنه لا يعرف ثقافتهم.

و«هذا المستوى من الإرادة، هذا المستوى من العزم، هذا المستوى من التسليم، هذا المستوى من الصمود»[٣٦]، هو بعض سرّ هؤلاء الاستشهاديين. إن اتّساق كلمة (التسليم) داخل سلسلة من الألفاظ الأخرى مثل: (الإرادة، العزم، الصمود) يجعلها تتفاعل مع هذه الكمات وتتبادل معها فعل الإضاءة والاستضاءة. واجتماع الإرادة والعزم والصمود إلى التسليم في ذاتٍ واحدة، لا تجعل كلمة (تسليم) تشف عن أبعاد الكلمات الأخرى فحسب، ولكنها تجعل من تلك الذات التي اجتمعت فيها نموذجاً بشرياً خارقاً للمعتاد في الثقافات غير العاشورائية أيضاً، خصوصاً أن اسم الإشارة (هذا) المشفوع، بالبدل (المستوى) قد أكد غير العادية التي وصلت إليها تلك الذات من خلال تجربتها مع الإرادة والعزم والتسليم والصمود. وهذا التسليم الذي اتصف به رجال المقاومة لم يكن التسليم المستقى من الثقافة العاشورائية فحسب، ولكنه ابن التجربة التي يخوضها مقاومو زماننا الذين يواجهون العدوّ الإسرائيلي أيضاً. وما باتت تحمله كلمة (تسليم) من خلال استخدامها في خطاب سماحته هو تعبير عن خصوصية رؤية هذا القائد إلى مستوى التسليم الذي يتمتع به هؤلاء الرجال.

وتأتي كلمة (الموت) لتغمس طرفيها، في خطاب سماحته، بحبر عاشوراء من طرف وحبر رجال المقاومة الإسلامية من طرفها الثاني.علّق سماحته على

المقولة الحسينية: (إني لا أرى الموت إلا سعادة) قائلاً: «هذه مدرسة الحسين(ع)»[٣٧]. الموت الذي يخافه ملاك الموت نفسه سعادة في نظر الحسين (ع). لقد نسل (ع) هذه الكلمة من المناخات المألوفة لها والتي تشيعها دلالتها في نفوس الناس إلى مناخات متآلفة مع ثقافة آل البيت المحمدية الأصيلة. والموت، الباب المفضي إلى الجنة، الموت السعادة، ما كان كذلك لولا القيم الدينية والخلقية الجهادية التي اعتنقها رجال هذه المدرسة نهجاً وسلوكاً. إيمان بالله لا تزعزعه أعاصير الوجود، صدق في هذا الإيمان لا يجاريه صدق، جعل وثوقية هؤلاء الرجال بالقول الإسلامي فعلاً يسيراً عادياً جداً في سلوكهم اليومي.

ويصبح سؤال المؤمنين بالمدرسة الحسينية البسيط: «إذا كان لا بد من الموت، فلماذا لا نموت قتلاً في سبيل الله؟»[٣٨] والمنطقية البادية على هذا السؤال ليست غايته؛ لأنها قائمة على آلية أبعد ما تكون عن روحية المدرسة الحسينية . وهذا السؤال هو سؤال باحث عن نموذجيّة الموت، في ضوء الموت السعادة. والنموذجية التي بحث عنها هذا السؤال متصلة بالمشروع الإسلامي، بنسخته الواقعية الراهنة التي ترى إلى نفسها وظيفة التمهيد لعصر الظهور. ولذلك فإن البعد المنطقي من هذا السؤال يقيم تراتباً بين نوعين من الموت. يتعالى فيه الموت قتلاً في سبيل الله بما لا يقبل المداناة على الموت العادي. وإذا كانت أيّ ميتةٍ في سبيلِ أيِّ قيمةٍ من القيم الإنسانية هي ميتة في سبيل الله[٣٩]، فإن الخيار في انتقاء هذا النوع من الموت مرتبط بثقافة قد حددت رأيها في الموت الأرقى. ويعني ذلك أن هذا السؤال قد حول انتقاء هذا المستوى منه إلى بديهية من بديهيات الحياة. وهذا ما يربط دلالة هذه الكلمة بالتجربة الجهادية الحالية: ويجعلها منتمية إلى رؤيته، وإلى خطابه.

٤- كلمات الثقافة المعاصرة:

والثقافة الإسلامية متصلة بالثقافة المعاصرة اتصالاً وثيقاً، لأن ذهنية

المسلم المتصلة بتراثه الثقافي غير منفكة عما يمور في هذا العصر من آراء وأفكار وفلسفات بقطع النظر عن المساهمة الإسلامية في الثقافة المعاصرة. ولذلك فإن لهذه الثقافة العالمية المعاصرة مفرداتها المرتبطة بها ومن تلك المفردات موضوع (الفهم). ذلك أن فهم أي موضوع من المواضيع أو أي مفردة من المفردات لا يمكن أن يتم من خلال النظام اللغوي وحده: معجماً وصرفاً ونحواً. فللموضوعات والمفردات اللغوية داخل سياق ثقافي معين دلالاتها المختلفة عن دلالاتها حين تجيء في سياقٍ ثقافي آخر. وكلمة (دليل) في سياق فكري فلسفي لها دلالة معينة تجعلها مترادفة مع كلمة (برهان)، وهي في سياق لسانيٌ مثلاً مرادفة لكلمة (علامة). وقل الأمر نفسه بالنسبة إلى كلمة (مرسِل). فهي في عالم شخصيات الرواية (الدافع) الذي يدفع شخصيّة روائيّة لترغب بما ترغب به، أما في سياق لغوي فإنها ستعني (المتلكم) بكل تأكيد. وحين قال سماحته مخاطباً الغربيين: «أيها الناس الذين تدرسون المقاومة الإسلامية في لبنان، أنا أقول لكم ... ولن تفقهوا ما أقول. قوة هذه المقاومة ... في سر هوية وروح وعقل وقلب ... وآهات الحسين (ع) .... فإذا كنتم قادرين على اكتشاف هذا السرّ وهذه الهوية فستفهمون المقاومة الإسلامية في لبنان، وستفهمون شهداءها»(٤٠).

والذي لا شك فيها أن سماحته قد أخرج كلمة (الفهم) من المعنى المتداول لها ليضعها في سياق المستوى الثقافي الذي بلغه عالمنا المعاصر. جعلها تتحرك داخل السياقات الثقافية، كل سياق على حدة. أنهى تمردها وجعلها مطواعة لتلك السياقات. ويلتقي سماحته من خلال هذا التطويع لكلمة (الفهم) مع جوليا كريستيفا التي رأت في الأيديولوجيا محدداً أساسياً لدلالات العلامات: لغويةً كانت أم سيمائية، إلى حد جعلها ترى أن السيمولوجيا الجديدة حينما تنجح في إعادة إنتاج العلامات إنما تتحول إلى ايدولوجيا. ولذلك فإن الغرب لن يفهم الاستشهاد بعيداً عن الوقوف أمام السياق الثقافي

الكربلائي المنتظم داخل سياق ثقافي أوسع منه، هو السياق الثقافي الشيعي الذي ينتظم هو الآخر داخل سياق ثقافي أكبر وأشمل هو السياق الثقافي الإسلامي. والاستشهادُ لا يُفهم خارج هذه الدائرة المتعددة الأبعاد. ولا نلتقي مع ثقافة السيد المعاصرة في تحديدها لدلالة كلمة (الفهم) فحسب، ولكننا سنلتقي مع ثقافته هذه أنّى ذهبنا في خطابه. وكلمة (الاختلاف) هي من الكلمات الشديدة الدلالة على روحية السيد الثقافية المعاصرة.

رأى سماحته أن المشكلة لا تكمن في الاختلاف، في أن يكون الناس متعدّدي المشارب والثقافات والآراء. المشكلة في كيفية التعاطي مع الاختلاف[٤١] ورأى في الاختلاف ابتلاء[٤٢]، رابطاً دلالة هذه المفردة المعاصرة بعمق الثقافة الإسلامية. وأن يصبح الموقف من الآخر امتحاناً للإنسان، يعني تحميله مسؤولية التفكير في تحديد هذا الموقف وصولاً إلى السبيل الصحيح الذي يرضي الله. فمرضاة الله وتقواه حاضرتان بقوة في هذا النوع من الابتلاء، وفي تحديد الموقف داخل دائرته من أجل الخروج منها بأقل ما يمكن من الخسائر، ليس المادية المصلحية، ولكن في علاقة الإنسان مع الله. فالموقف من الآخر عند سماحته مسألة أخلاقية بالغة الخطورة، ليس على المبتلى وحده، ولكن على طرفي الموقف الخلافي أيضاً.

وإذا رفض أن يكون الموقف مسحاً للآخر وإزالة له من الوجود داعياً إلى قبوله، فلأن المركب الذي يستخدمه الطرفان المختلفان غالباً ما يكون واحداً، خصوصاً داخل دائرة الوطن «بلدنا ... سفينتنا الواحدة المشتركة ... أي خرقٍ لها ... يغرق الجميع»[٤٣].

ويبقى أن دعوة سماحته إلى قبول الآخر ليست مسألة أخلاقية فحسب، ولكنها مسألة إنسانية متصلة بالسياق الثقافي المعاصر في منحاه الإنساني أيضاً. وذلك بعيداً عن منحاه الغربي الذي ينظر إلى نفسه على أنه مركز الكون من جهة، وأنه وحده الممثل الحقيقي للإنسان على الأرض من جهة أخرى،

خصوصاً أن التفكيكية قد وسعت مداركه ومدارك الدائرين في فلكه، في بلادنا، فباتوا قادرين على استخدامها في محاولة شطب وجودنا الإنساني الحضاري على الأرض.

٥- التركيب في خطاب سماحته:

ليس المقصود هنا، أن نقيم دراسة بنيوية لمكون من مكونات خطاب سماحته، عنيت به التركيب، ولكن المقصود هنا: كيف استخدم سماحته بعض أنواع التراكيب من إضافةٍ، ووصف، وعطف، وتعدية للوصول إلى دلالة محددة لهذا اللفظ. وذلك انطلاقاً من ثقافته.

فعلى صعيد الإضافة نجده يقول: «نحن أبناء أبي عبد الله الحسين(ع)»[٤٤] وإضافة كلمة (أبناء) التي هي خبر المبتدأ (نحن) إلى كلمة (أبي عبد الله الحسين) قد أخرجت هذه الكلمة من عمقها النسَبي الدموي لتدخلها سلك جماعة أو ثقافة. نقلتها من بعد انتمائي إلى بعد انتمائيّ آخر. فهؤلاء (الأبناء) أصحاب ثقافة مشتركة هي الثقافة المتمثلة بالحسين(ع). وفي هذا الاستخدام لهذه الكلمة إيماءة واضحة إلى النسب الإنساني الراقي، وتغليب للانتماء الثقافي على الانتماء العائلي. ولئن دل ذلك على شيء إنما يدل على البعد النقدي الذي تحمله الثقافة الحسينية في ثناياها.

فهي دعوة شاملة إلى التغيير نحو الأرقى. تُدخل هذا الكلمات في كيمياء تعيد ترتيبها وتكوينها. وإقامة تعال للانتماء الثقافي على الانتماء العائلي تصحيح وتصويب لذهنية قائمة من دون أن تشعر تلك الذهنية بالتلمذة فتخدش مشاعرها. إنها التربية بالقدوة الحسنة خارج الوعظ المباشر. وتأخذ الإضافة في سياق محدد من خلال المضاف والمضاف إليه معاً بعداً دلالياً مرتبطاً بثقافة سماحته حين يقول: «حتى نتمكن، إن شاء الله من أن نحقق هدف الحسين بن علي (ع) في تمهيد الأرض ونصرة صاحب الراية»[٤٥]. ولا يمكن أن يُفهم الناجم الدلالي عن الإضافة في التركيب (تمهيد الأرض) من

خارج هدف كل من الحسين (ع) من جهة وهدف صاحب الراية المهدي (عج) من جهة أخرى. فالمشروع الذي بدأه الحسين (ع) سيتم إنجازه الإمام المهدي الحجة (عج) في إقامة ميزان العدل على الأرض. ولذلك فتمهيد الأرض هو العمل التحضيري، بكل جسامته، ليصبح المجتمع البشري، قادراً على استقبال عصر الظهور. وكذلك يقدم السياق دلالة كلمة (ساعة) عندما يردّ على اتهام الأميركيين المقاومة بأنها إرهاب «دعهم يقولون ذلك إلى قيام ساعتهم»[٤٦]. إن السياق التفاؤلي المتعلق بمستقبل المقاومة، والثقة العارمة بأن التهمة تهمة شوهاء، لم ينقلا كلمة (ساعة) من دائرة المصير الفردي للإنسان على الأرض إلى دائرة مصير المشروع الأميركي على الساحة العالمية فحسب، ولكنهما أعطيا البعد المديد لقيام تلك الساعة فعالية مفرغة من مضمونها أيضاً. ويعني ذلك أن الأبعاد الدلالية التي باتت تحملها كلمة (ساعة) هي نتاج الثقة بالمقاومة وبمشروعها من جهة، ونتاج التصميم الأميركي على إنجاز المشروع الظالم من جهة أخرى. وقيام الساعة الأميركية هو وأد لمشروع الظلم على الأرض. ولذلك فإنها ساعة طيبة لأنها ساعة إنهاء الظلم، وهي ساعة محزنة من ناحية أخرى، لأنها ساعة تذكرنا بضحايا الظلم. فهي ساعة مشكلية تثير في النفس مشاعر متناقضة.

ويفعل التركيب فعله التعبيريّ في دلالة (كربلاء). وردت هذه الكلمة مضافة إلى كلمة (الحسين) غير مرة[٤٧] ناسبة التجربة إلى صاحبها. وهذا ما لا يفتح الكلمة على أبعاد دلالية غير تلك التي يسعفها عليها السياق الذي وردت فيه.

ولكن إضافة هذه الكلمة لم تبق على هذه الحال. تطالعنا إضافتها إلى الإمام الحجة (عج) الذي سيجترح كربلاءه في آخر الزمان مرة، وإضافتها إلى ضمير المتكلم الجمع مرة أخرى حين يقول: «من يريد أن يجاهد بين يدي الحسين (ع) ... عليه أن يفعل ذلك بين يدي حفيد الحسين. الإمام الخامنئي، هكذا تكون لنا كربلاؤنا»[٤٨]. وإضافة كربلاء إلى نون الجماعة هنا، وإلى

الإمام المنتظر (عج) قبلها، إنما تخرج هذه الكلمة من إطارها الزمني المتحيّز في الماضي بوصفها علماً لواقعة تاريخية، وفي يومٍ محددٍ وسنة محددة هي السنة الحادية والستين الهجرية، لتجعلها تجربة قابلة للتكرار، تصبح معها كل مواجهة لمشروع الظلم على الأرض، في أي مرحلة من المراحل وجهاً من وجوه كربلاء. وما كانت هذه الكلمة لتضاف إلى غير الحسين (ع) لولا الثقافة التي تنتمي إليها تلك الكلمة، ثقافة استمرارية المشروع المقاوم للظلم بدءاً من تجربة الحسين (ع) وصولاً إلى تجربة الحجة (عج). وهكذا خرجت هذه الكلمة عن التعبير عن مكان، وعن حدث محدد لتصبح ثقافة متطوّرة بالتوازي مع حركة التاريخ وحركة المقاومة للظلم المتحرك في سباقٍ مع تلك الحركة.

وتأخذ كلمة (حسين) هذا المنحى من خلال إضافتها إلى نون الجماعة نفسها في قول سماحته: «لأننا إذا حملنا هذه الروح، نستطيع أن نعرف حسيننا في هذا العصر، ونستطيع أن نبقى مع حسيننا في كل عصر»(٤٩) إن هذه الإضافة في هذا السياق قد أخرجت الحسين (ع) من إنسانٍ عاش في عصر واستشهد في زمنٍ محدد، لتجعله إنسان كل العصور. فهو ليس الهوية التي عرفناها له في إطار ثقافتنا الحالية، وليس الهوية التي سيعرفها له جيل لاحق. فالحسين (ع) عمق لا تتكشف أبعاده لجيلٍ واحدٍ ودفعة واحدة. إنه تجربة مفتوحة لتسع كل التجارب السائرة على دربه. فثقافة كل مرحلة قادرة على اكتشاف الحسين (ع) بما لم تستطع الثقافة التي سبقتها أن تكتشفه. ولن يتم اكتشافه. والإفادة من تجربته بعمقها وشمولها إلا على يد الإمام الحجة (عج). ويدل ذلك على فهم خاص لحركية شخصية الحسين (ع). وهذا الفهم وتلك الدلالة التي ترتبت عليه هو فهم سماحته الخاص.

وتأتي الصفة لتدفع الموصوف إلى خصوصية دلالية منتمية إلى ثقافة سماحته حين قال: «نبارك للإخوة والأخوات جميعاً، وخصوصاً لعائلات الشهداء الإنتصار الكبير الذي حققته بالأمس (٦ محرم ١٤١٨-١٩٩٧)

المقاومة الإسلامية ... شاهدناهم بالأمس على شاشة التلفزة ... يقتحمون موقع سجد، وهو من المواقع الكبيرة والعالية والشامخة والمحصنة»[٥٠]. إن وصف الانتصار الذي حققته المقاومة باقتحامها موقع سجد الحصين بـ (الكبير)، أخرج هذا الانتصار من حدوده التي تراءت له في عينَيّ المراقب العادي. واقتحام موقع سجد الذي لم يدفع الإسرائيلي إلى الانكفاء عن الجنوب أو عن جزء ولو صغيراً، من الجنوب، هو (انتصار كبير)؛ لأنه يضمر الانتصار الذي سيحقق الانسحاب. إن ما يمثله هذا الاقتحام من روحية جهادية يحملها المقاومون هو الذي أنتج صفة (الكبير). ويعني أن العين التفاؤلية التي يحلمها سماحته هي عين موضوعية تقيس (الكل) المنتظر على (الجزء) المحقق. لقد تراءى هذا الانتصار من خلال اعتبار ما سيكون وما كان لهذه الكلمة أن تأخذ هذا البعد لو لم تكن كلمة سماحته في خطابه هذا، وفي سياقها هذا.

ويؤدي العطف إلى إعطاء كلمات أخرى خصوصيتها الدلالية أيضا. قال سماحته، في معرض الكشف عن صوابية موقفي كل من الحسن (ع) والحسين(ع) «كن الحسن وصالح وكن الحسين وقاتل»[٥١].

إن السياق الذي وضعت فيها الكلمتان المتناقضتان، فعلا الأمر(صالحْ) و(قاتِلْ) قد أعاد إنتاج دلالتيها اللتين كانتا لهما قبل العطف.وإعادة الإنتاج ليست ناجمة عن أن الفعل (صالح) متعد إلى معاوية الذي يختلف ببعض جوانب شخصيته عن ابنه يزيد الذي تعدى إليه الفعل (قاتل) فحسب، ولكنها ناجمة عن العطف النحوي بشكل أساسي أيضاً، وهكذا خلع الفعلان تناقضهما تحت خيمة العصمة التي يتحلى بها الحسنان. فالمصالحة مع معاوية، في ظرفٍ محددٍ، مطلوبة، لا بل واجبة. وكذلك قتال يزيد، في ظرفٍ محددٍ آخر، مطلوب وواجب أيضاً. لقد وضعت صوابية الفعلين في ظرفيهما تناقضهما على حدة ليتجليا في نظرنا فعلين مترادفين، لأن كليهما إنجاز إيجابي قام به إمام معصوم. فالمصالحة، بمعناها العميق، خير والقتال، بمعناه العميق، خير

أيضاً. فهما فعلا خير. وخيرهما منتم إلى رؤية سماحته إلى الحدثين؛ ولذلك فإن دلالتيهما هنا دلالتان خاصتان بهذا الخطاب.

وتفعل التعدية فعل الإضافة والوصف والعطف في إعادة إنتاج مفردات خطاب سماحته. ودعاؤه «نسأل الله الشهادة»(٥٢) الذي تم تأكيده بقوله «نسأل اللّه أن يوفقنا إلى الشهادة»(٥٣)، قد نزع عن الشهادة كل ما ترتبط به من آلام ومآسي فردية أو عائلية. أن يدعو الإنسان الله أن يهبه الشهادة يعني أن ينظر إليها كما ينظر إلى موضوع من موضوعات أحلامه. وما يحلم به الإنسان محبب إليه، فيه ربح مادي أو معنوي، نفسي أو جسدي. والشهادة التي يحلم بها فيها ربح يفوق كل ذلك الربح الدنيوي. ولذلك فهي محببة إليه. وإذا كانت الأعمار بيد الله، فقد يشارك أحدهم في غير اقتحام وغير معركة من دون أن يصاب بأي أذى جسدي. ولذلك فإن الشهادة بالنسبة إلى هؤلاء الرجال ليست في متناول اليد. وقد يُحرم منها الكثيرون . من هنا أخذت شكل الحلم فكانت مدعاة لدعاء يسأل المقاومون به أن يوفقهم الله إلى الشهادة . وشهادة هذه أبعادها مشتهاة بهذا القدر ، حلمٌ يتمنى المشتهون أن يوفقهم الله في تحقيقه هي شهادة ذات خصوصية لا نجدها إلا في خطاب سماحته .

ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن المستوى النحوي من خلال التراكيب المعطوفة المتضامة قد أسهم إسهاماً كبيراً مثله مثل الإضافة والوصف ، والتعدية، في إنتاج كلماتٍ منتمية إلى خطابها، كلماتٍ ذات خصوصية دلالية منتمية الى رؤية سماحته.

ويقوم هذا التضام بغير وظيفة داخل هذا المجال. وقوله «الامام ضمانة للذين يؤمنون به، وضمانة الأمة كل الأمة ، وضمانة لكل البشرية»(٥٤) أعطى كلمة (ضمانة) دلالة خاصة في هذا السياق القائم على عطف تراكيب تبدأ جميعها بتلك الكلمة. ذلك أن كلمة (ضمانة) في اللغة مفتوحة التعدية الى ما لا يعد ولا يحصى من الأمور التي تضمن. ولكنها هنا قد أمسكت بحركة

التاريخ، فكانت ضمانة الضمانات؛ لأنها ليست ضمانة للذين يؤمنون بالإمام وحدهم ، وليس ضمانة للأمة التي ينتمي إليها ذلك الإمام وحدها ، إنها ضمانة للبشرية جمعاء . وهذا ما يعطيها قدسية وأبعاداً أخلاقية وإنسانية . وما كان لهذه الكلمة مثل هذه الأبعاد خارج خطاب سماحته.

ونرى مثل هذا الفعل في حديث سماحته عن نجاحنا في مشروعنا «إذا تمسكنا بهم (الأولياء،الفقهاء)... في زمن الضياع ، في زمن الغباشة ، في زمن الغموض في زمن الوضوح أيضا»(٥٥). والملاحظ أن الكلمات المضافة إلى كلمة زمن هي كلمات قائمة على الاختلاف ، (الضياع،الغباشة،الغموض)، وأنها تجمع عدم الوضوح من جميع أبعاده: من الضياع ، واختلاط الأمر على العقل، الى الغباشة التي تحول دون الرؤية السليمة، إلى الغموض الذي يقلل من دقة الأمر ودقة الخيار . ويعطي كل ذلك كلمة التمسك، المتعدية إلى الاولياء والفقهاء بوساطة حرف الجر الباء خصوصية دلالية لا نجدها لها إلا في ظلال ثقافة تبدأ مشروعها مع عاشوراء ولا تنتهي إلا في عصر الظهور، مروراً بما اجترحه الإمام الخميني (قده) وما تقوم باجتراحه المقاومة الإسلامية في لبنان .

فهذا التمسك وهذا الولي الفقيه ضرورة هذا المشروع الدائمة .

وتقدم لنا سلسلة من التراكيب المتضامّة المقاتل في صفوف المنتمين إلى المشروع الحسيني مقاتلاً خاصاً . قال سماحته عن أولئك المقاتلين «قاتلوا في كل موقع: دفاعاً عن الإسلام، دفاعاً عن الأرض، دفاعاً عن الأمة، دفاعاً عن الكرامة»(٥٦) وإذا كانت المفردات : الإسلام، الأرض، الأمة، الكرامة ، تجليات لحقيقة واحدة ، لأن الدفاع عن كل مفردة من هذه المفردات هو دفاع عن سائر المفردات بالتلازم والضرورة، فإن مثل هذه الحقيقة مدعاة لثقافة محددة يتمتع بها ذلك المقاتل. فمن يقيم ترابطاً بين الإسلام والأرض والأمة والكرامة ليس إنساناً عاقلاً يفهم الأمور بأبعادها فحسب ، ولكنه إنسان الثقافة

الحسينية الإسلامية بامتياز: ويعني ذلك أنه مقاتل ذو خصوصية ما كان ليمتلكها لو لم يكن منتمياً إلى المشروع كما يفهمه سماحته. ولا يقل كلام سماحته حين يقول: «لن نعترف بإسرائيل ولو اعترف بها كل العالم، ولو صالحها كل العرب، ولو ركع لها وسجد كل الناس، ولوبقينا قلة، غريبة، مستضعفة، مشردة، معذبة، مظلومة»[٥٧] في تقديم إنسان المشروع الحسيني عن كلامه السابق. وهذاالثبات على الموقف بعد اعتراف العالم كله بإسرائيل، وبعد مصالحة العرب كلهم لها، وركوع الناس الواقفين خارج المشروع كلهم، وبعد هذه المجموعة من الصفات (قلة، غريبة، مستضعفة، مشردة، معذبة، مظلومة) التي تقوم على الاختلاف الدلالي فيما بينها بما يقدم هذا الإنسان إنساناً مستفرداً واقفاً قاب قوسين أو أدنى من الهزيمة والانسحاق، ليس ثباتاً فقط، ولكنه موقف يقيني من الحقيقة والحق، وموقف ثقافي بامتياز. وثقافيته نابعة من الثقافة الحسينية التي كان بطلها في كربلاء قليل الناصر، غريباً، مستضعفاً، مشرداً معذباً مظلوماً. يعني أن الحسين (ع) حاضر في ذهن هذا الإنسان حين يريد أن يحدد موقفاً في أي وضعية وفي أي ظرف. وخصوصية هذا الإنسان منتمية إلى خصوصية الثقافة التي تواجه الثقافة الإسرائيلية في هذه المرحلة. والإسرائيلي لا يمكن أن يُهزم، وقد دلت التجارب على ذلك، إلا بهذا الإنسان. وكثيراً ما تدفع هذه التراكيب المتضامة بعض المفردات القائمة على الاختلاف الدلالي إلى الترادف.

قال سماحته، في ظل إمعان الإدارة الأميركية في وصف المشروع المقاوم بالإرهاب «يعني لنا ذلك شيئاً. نحن نقوم بواجبنا، وتكليفنا، ووظيفتنا، وحقنا»[٥٨]. ومن يعد إلى المعجم يجد أن الكلمات: (وواجب، تكليف، وظيفة، حق) كلمات قائمة على الاختلاف الدلالي. أما من يقف عند سياق هذا الكلام فإنه يجد هذه الكلمات نفسها قد باتت تعبيراً عن فعل واحد هو الفعل المقاوم. فمقاومتنا هي واجبنا وتكليفنا ووظيفتنا وحقنا. وحين تترادف كلمة المقاومة

مع كل كلمة من هذه الكلمات يعني أن هذه الكلمات قد أصبحت مترادفة. وما كان لها مثل ذلك لولا هذا السياق الكلامي الذي هو نتاج لسياق ثقافي يحمله السيد في ذهنيته وفي رؤيته إلى العالم والوجود.

لقد اكتسبت كل تلك المفردات خصوصيات دلالية ما كانت لتتصف بها لولا خصوصية ثقافة سماحته .

ولا تقل كلمات مثل الآخرة والجنة، ووعد الله ترادفاً عن الكلمات السابقة في كلام سماحته على الشهيد: «إنه ذاهب إلى الله، يعني ذاهب إلى الآخرة، يعني ذاهب إلى الجنة، يعني ذاهب إلى وعد الله»[٥٩]. فمآل الشهيد آخرته، التي هي جنته، وهي ما وعده الله به. ومثل هذا الترادف يعني أنه قد بات لهذه الكلمات خصوصيات دلالية تجعلها منتمية إلى خطاب سماحته، وإلى رؤيته إلى العالم. ومهما يكن من أمر خصوصية الأبعاد الدلالية التي وصلت إليها المفردات اللغوية من خلال المستوى النحوي الخاص بخطاب سماحته، فإنها خصوصية منتمية إلى رؤية سماحته، إلى وظيفة المشروع الحسيني الإسلامي في هذه المرحلة الراهنة المتسمة بالحضور الأميركي الإسرائيلي بوصفهما يزيد العصر.

٦- وظيفة المجاز في خطاب سماحته:

تحدث الرماني عن اللغة قائلاً: «دلالة الأسماء والصفات متناهية. أما دلالة التأليف فليس لها نهاية»[٦٠] معبّراً بذلك عن مصطلح الكلمة، العلامة اللغوية بتعبيرين هما (الاسم) و(الصفة) واضعاً إصبعه على حقيقة المفردات اللغوية التي هي محصورة معدودة. وهو حين أردف إشارته تلك بإشارة ثانية مفادها أن دلالة التأليف، التركيب لا غاية لها، إنما قصد أن يصف اللغة أي لغة بالقصور المنهجي. فلو أخذنا كلمة (فرح) لوجدنا أنفسنا نعبر بها عما لا يحصى ولا يعد من أنواع الفرح التي تنتاب قلب الإنسان، وعما

لا يعد ولا يحصى من درجات كل نوع من تلك الأنواع. ويعني ذلك أن كلمة (فرح) مثلها مثل أي كلمة أخرى من كلمات اللغة قاصرة عن تقديم خصوصية كل نوع من أنواع الفرح وكل درجة من درجاته، وهذا ما يعوّق. التعبير عن دقائق الأمور. وفي إشارته إلى دلالة التأليف التي لا غاية لها، قدم لنا كلاماً غامضاً[٦١]، ولا أشير إلى نقص في كلام الرماني، لأنه ابن القرن الرابع للهجرة، العاشر الميلادي. ولكني أشير إلى أن التأليف، إما أن يكون تأليفاً مرتكزاً إلى الدلالة الوضعية للكلمات، وهذا لا يعوض قصور اللغة المنهجي، وإما أن يكون تأليفاً مرتكزاً إلى المجاز، والمجاز وحده القادر على تعويض ذلك القصور. ويبقى أن اللغة التي جعلت من مفرداتها عناوين شديدة العمومية لتكون محدودة العدد يتمكن الإنسان من استخدامها، لأنها لو وضعت لكل نوع ولكل درجة كلمة لاستحال استخدامها. أوجدت اللغة لنفسها، عن طريق المجاز، الوسيلة في التعويض عن ذلك القصور، لأن المجاز هو الطاقة القادرة على تمكين الإنسان من التعبير عن خصوصية ما رآه من هذا الجانب من جوانب الوجود أو ذلك، لأنه القراءة الممكنة الوحيدة لمقاربة الجانب المرئي. وإذا كان المجاز في اللغة غير مقتصر على التشبيه والاستعارة والكناية، فإن الطباق وغيره من الأدوات البديعية هي الأخرى داخلة في دائرة المجاز أحيانا وقادرة على التعبير مثله عن رؤية الإنسان الى جوانب العالم والوجود.

ومما يجدر ذكره في هذا المقام، أن عبد السلام المسدي قد قسم البلاغة من خلال تعامل الخطاب السياسي معها، إلى مرحلتين: مرحلة الحلية الخارجية، وهي مرحلة قديمة، ومرحلة الوظيفية في التعبير، وهي المرحلة الحديثة[٦٢]. وهذه نظرة لا تأخذ أدبية البلاغة بعين الاعتبار، فالمجاز بوصفه أداة تعبيرية، لم توجده اللغة لمعابثة خيال المتلقي، ولكن ليؤدي الوظيفة التعبيرية التي أشرنا إليها. فمن التشابيه التي نجدها في خطاب سماحته

قوله:«إن هذا الساتر، أو هذا الكمين، أو هذه العبوة، هي الفاصل بينه - المقاوم- وبين أن يحتضنه أبو عبد الله الحسين (ع)»[٦٣]. يقرأ هذا التشبيه ثلاثة أمور هي من حياة المقاوم: (الساتر) الذي تحيط به المواقع الإسرائيلية نفسها في الجنوب، و (الكمين) الذي ينصبه المقاومون لعدوهم أو ينصبه عدوهم لهم، و (العبوة) التي يستخدمها الاستشهادي في هجومه على دوريات الإسرائيليين. والأمور الثلاثة بعضها احتمال قوي للشهادة، وبعضها هو الشهادة نفسها. ولقد حاول سماحته من خلال هذا التشبيه أن يقدم لنا مشاهدته هذه المخاطر الثلاثة من خلال ثقافته الحسينية الشيعية الإسلامية، فإذا بها تخلع عن نفسها هوياتها الواقعية الموضوعية، لتجتمع حول هوية فنية واحدة هي (الفاصل). وكلمة (الفاصل) التي هي صفة لأمور عديدة تحول بين المقاوم وبين التقائه بأبي عبد الله الحسين (ع) هي الباب المفضي إلى السعادة، وأن تكون هذه الأمور العديدة حائلاً دون احتضان الحسين (ع) يعني أنها مهوى أفئدة أولئك الرجال. وهذا ما يخرجها من سلبيتها كونها طريقاً إلى الموت، ليدخلها دائرة الإيجابية، كون ذلك الطريق إلى احتضان قبلة أنظار المؤمنين، عنيت أبو عبد الله الحسين (ع).

ونجد قراءة شبيهة مبنية على ثقافة سماحته في قوله:«عندما يقف الحزن يصبح دم الحسين(ع) حبراً في دفاتر بعض النخب»[٦٤] تتجه رؤية سماحته من خلال هذا التشبيه الى قراءة دم الحسين(ع) في ظل تصور احتمال توقف الحزن عليه . وليقدم إلينا ما رآه استعان بالمشبه به (الحبر). واذا كانت مادة الرؤيا (دم الحسين(ع)) في وضعية معينة ، غياب الحزن، فإن الهوية الفنية التي أسبغها التشبيه على المرئي ليست (الحبر) مجرداً، لأن الحبر، علامة بالغة الأهمية في الثقافة الإسلامية، فمداد العلماء موازٍ لدماء الشهداء. ولكي يعبر عما انتزع من دم الحسين(ع) بسبب غياب الحزن انتزع من (الحبر) وظيفته الأساسية في التعبير عن هموم الناس حين قدم ذلك الحبر حبراً في

دفاتر بعض النخب . مومئاً ببعض النخب الى أولئك المتلهين بأمور ثقافية تندرج في إطار الترف الفكري. ويبقى أن الهوية الجديدة التي يمكن أن يتخذها ذلك الدم، هي تلك الثقافة الجهادية منفصلة عن تجربة كربلاء بوصفها قمة في التضحية، وقد جيء بها من الثقافة الإسلامية التي تعلي شأن الحبر حين يقوم بوظيفته الحقيقية وليس حين يكون مجرد لون يصبغ الأوراق. الحزن يجعل من ذلك الدم فاعلا قوياً مثلما يجعل الهم الكبير من الحبر فاعلا قوياً . لقد أقام التشبيه ، بطريقة ضمنية ، مقارنة بين الأصل والنسخة المشوهة.

وتقوم الاستعارة بمثل وظيفة التشبيه ، وإن كان بطريقة أكثر فعالية. ذلك ان التشبيه حين يعوّض قصور اللغة عن قراءة جانب من جوانب الوجود مثل (الساتر) و (الكمين) و (العبوة)، لا يمكن قراءتها بناء على رؤية السيد، إلا من خلال الهويات الفنية التي يهبها التشبيه لها. يظل مبقياً على الهوية الواقعية التي يضعها قبالة الهوية الفنية المنتمية إلى ذات المتكلم وثقافته. وهذا ما يقلل من فعالية الاحتمالية التي تتوسلها الصورة طريقة للتعبير عن خصوصية ما رآه المتكلم. فدلالة الصورة ليست تقريرية ذهنية أهميتها في احتمالية دلالتها.

أما الاستعارة فتخفي إحدى الهويتين الواقعية أو الفنية، وفي إخفائها دفع للاحتمالية الى أبعد حدودها. وهذا ما يجعلها أكثر قدرة على التعويض عن القصور المنهجي للغة.

تحدّث سماحته عن مجاهدي المقاومة الإسلامية قائلا:«الذين اقتحموا موقع مسجد... اقتحموه بالحسين(ع)»[٦٥] لقد ألغت هذه الاستعارة وظيفة البندقية والقذيفة في هذا الاقتحام لتجعل عاملاً من عوامل نجاح الاقتحام سلاحاً ينتصر به. والحسين (ع) بما هو ثقافة عمقها إسلامي، ومعالجتها للأمور فعل رؤية آل البيت إلى تلك الثقافة نفسها، وحلها للمشكلة بشهادة

نموذجية لا تدانيها شهادة، قد أعطى المنتمي إلى مدرسته شغفاً غير عادي بالشهادة. ومن يسأل الله أن يوفقه إلى الشهادة، سيكون دافعه هذا السلاح الأمضى في مثل هذه المواجهة، السلاح الذي يقلل من أهمية وظيفة أي سلاح آخر ، ومن بينه السلاح الحربي.

يعني أن المستعار منه الذي لا تستطيع أي كلمة أن تنوب منابة في التعبير عن حقيقة ذلك الاقتحام كما رآه السيد هو مستعار من الثقافة الكربلائية الشيعية الإسلامية.

ونقوم بمثل هذا الدور الاستعارة الموجودة في قول سماحته:«عندما يقف الحزن يصبح دم الحسين(ع) حبراً في دفاتر بعض النخب. ولا يستولد دم الحسين دماً يصنع الثورة على الظالمين»[٦٦] لاحظنا في تحليل الجانب التشبيهي من هذا الكلام أن جلاء وظيفة الحزن في إعطاء دم الحسين(ع) بعده الحقيقي هو رأس همّ ذلك التشبيه. والحقيقة أن الاستعارة هي الأخرى مشغولة بالهمّ نفسه، وإذا كان دمه(ع) في غياب الحزن حبراً لا يقوم بوظيفته الحقيقية، فانه من غير الحزن هو أمر عقيم. والفعل المنفي(لا يستولد) الذي جيء به من هوية الأم ليسبغ على ذلك الدم هوية فنية ذاتية هي هوية الامومة، قد فعل فعله التعبيري الناجح. والأم أم إذا ولدت. ولن تكون أما إذا كانت عقيماً. والذي لا شك فيه أن الهوية الثانية التي حلت محل الهوية الواقعية، وجاءت في أعقاب الهوية الأولى (الحبر)التي جاء بها التشبيه هي الهوية النموذجية في تقديم وظيفة الحزن الملازم لدم الحسين(ع) من حيث الأهمية. لقد بدت هذه الاهمية دلالة احتمالية لا تستقر على مقام في أذهان المتلقين. فهي قد ذهبت بخيالنا كلَّ مذهب من أجل تلمس أبعادها، واتخذت صورة مختلفة في ذهن كل منا. وما كان بإمكان أي طريقة تعبيرية خارج هذه الاستعارة أن تقدم إلينا احتمالية أهمية ذلك الحزن. كانت الأداة المثلى للتعويض عن قصور اللغة المنهجي في التعبير عما رآه سماحته في غياب

الحزن. وكما يقدم كل من التشبيه والاستعارة دلالة احتمالية قادرة على التقاط ما يراه المتكلم الذي ينتمي كلامه إلى خطاب ثقافته، فإن الكناية هي الأخرى قادرة على اجتراح مثل هذه الوظيفة التعويضية.

تحدث سماحته عن موقفي الزبير في مرحلتين مختلفتين من تاريخ علاقته بعلي (ع) قائلاً: «الزبير خرج ليقاتل أمةً بكاملها دفاعاً عن حق علي (ع) ... وبالسيف نفسه خرج يقاتل علياً (ع) ليغتصب منه حقه[٦٧].

لم يقدم سماحته إلينا الخبرين المثيرين للاستغراب بتناقضهما: ليعرّفنا بما لا نعرفه. يشكّل الخبران بالنسبة إلى المتلقين الذين كانوا يستمعون إليه ألفباء ثقافتهم الشفاهية التي أخذوها عن آبائهم، وآباء آبائهم. ويعني ذلك أن القصد، ليس فائدة الخبر بل لازمه. وهذا ما أدخله في باب الكناية التي تقدم هي الأخرى دلالة إحتمالية. يثيرها الخبر بطريقة مختلفة في ذهن كلّ منا. وذلك تبعاً لثقافتنا، ورؤيتنا إلى العالم ... والعودة إلى كلام سماحته تنبئنا أن الزبير واثق بحق علي وبقيادته للأمة وثوقاً لا يأتيه الشّك من أمامه، أو من أي جهة أخرى. والدليل استعداده ليقاتل أمة بكاملها من أجل ذلك . وموقف كهذا وصفه سماحته بأنه موقف استشهادي[٦٨] يومئ إلى إيمان راسخ بمطلقية حق علي. وحين نستكمل كلام سماحته نشاهد انكساراً فجأ لذلك الايمان الراسخ يومئ بإصبع خفية إلى دور الدنيا في ذلك الانكسار ويفتح أعيننا على صراعيّه مرة تدور داخل الناس عبر التاريخ. عنيت بها الصراع القائم من خلال ثنائية (الدنيا/الآخرة). فالطابع الغالب على الناس تعالي الدنيا على الآخرة في نفوسهم. وهذا ما سعى كلام سماحته لمواجهته من اجل تغليب الآخرة على الدنيا.

وتصبّ هذه الكناية في نهر الوظيفة التي أرادها سماحته لخطابه، تربية جيل من الرجال وتثقيفه ليصبح قادراً على تمثيل المشروع الحسيني المهدوي في هذه المرحلة من تاريخنا، مرحلة مواجهة الظالم الإسرائيلي وظهيره

الظالم الاميركي. ونجد مثل هذه الكناية حين تحدث سماحته عن الأجانب الذين جاؤوه ليسألوه «كيف يقتحم المجاهد الموقع المعادي وهو يضحك؟ إذا لم يقدر الشخص أن يفهم الحسين(ع) فلن يفهم هذه القصة»[٦٩] يقدم السؤال في كلام سماحته مشهداً غرائبياً بالنسبة إلى الغربي، الضحك في أثناء الوقوع على الموت.

ولكن هذه الإيماءة الغرائبية هي إيماءة إلى العادية بالنسبة إلى الكربلائي. وقل الأمر نفسه بالنسبة إلى الشرط الذي ولي ذلك السؤال. عنيت به: من يفهم القصة يفهم الحسين (ع). وهذا ما يقسم الناس إلى فريقين ، فريق لا يفهم الحسين وآخر يفهمه. وهذا الانقسام بحد ذاته ليس غاية السؤال ولا الشرط. غايته في لازمهما. ذلك أن المواجهة في نظر سماحته، قائمة بين ثقافتين: ثقافة حسينية، شيعية، وثقافة دنيوية مادية. الأولى هي ثقافة مجاهدي المقاومة الإسلامية، والثانية ثقافة العدو الإسرائيلي ومن وليه في الغرب. الإسرائيلي يريد أرضاً ومياهاً يستثمرها إلى أبعد حد، ويريد إلى جانب ذلك أن يبقى حياً. ولذلك فهو يخاف الموت.

أما المقاوم فانه يريد المحافظة على أرضه ومياهه ويحب الحياة الكريمة. ولأنه يحبّ أن تكون كريمة فإنه لا يخاف الموت. يرى فيه سعادة إذا كان وسيلة إلى دفع الظلم من جهة وإلى ملاقاة سيد الشهداء من جهة أخرى: لقد نضجت هذه الكناية بهذا اللازم الذي يقوي ثقتنا بثقافتنا ويضعها في مقام متعال، بشكل مطلق، على الثقافة الأخرى.

ومما يجدر ذكره في هذا المقام ، أن عبد السلام المسدي قد ذهب إلى أن السياسة الجديدة قد حوّلت «وظيفة اللغة القديمة فجعلتها دائرة على المخاتلة... (خصوصاً أن صنّاع الخطاب السياسي المهرة بنظره) ينتجون الصورة الشعرية وكلهم رغبة في أن يتكاسل الوعي عن إدراك أنها صورة وظيفية الاداء تزداد إلى كلامهم بقدر ازدياد غيبوبة الادراك لدى المستقبلين

لرسائلهم من عامة الناس»[٧٠] وأول ما يلفت الانتباه في هذا الكلام أن المسدي قد التفت إلى نوعٍ واحدٍ من الخطاب السياسي. هو ذاك المنتمي إلى سياسة الغرب التفكيكية التي تنظر إلى الأنظمة العقلية على أنها أنظمة بلاغية، وأنظمة في الاقناع. والحقيقة، عندها، وجهة نظر القوي[٧١]. وهو لم يلتف إلى أن هناك خطاباً سياسياً حداثياً إسلامياً قوامه العقل، والعلم، والأخلاق. وهو واقع ملموس متجسّد بخطاب سماحة السيد حسن نصر الله سليل خطاب الإمام الخميني (قده).

الهوامش:

١ - عبد السلام المسدي، مقابلة حاوره فيها محمد الحمامصي، السفير، الجمعة، ٣٠ آذار ٢٠٠٧، ص٩. وهي حول كتابه الجديد الصادر في القاهرة عن الدار المصرية اللبنانية في آذار ٢٠٠٧، والموسوم بعنوان «السياسة وسلطة اللغة».

٢ - عبد العزيز بن عرفة، التفكيك في الاختلاف، بيروت، الفكر العربي المعاصر، العدد ٤٩٤٨، ١٩٨٨، ص ١٦٥.

٣ - بارت، درس السميولوجيا ، ص٢٠.

٤ - م.ن، ص.ن.

٥ - م.ن، ص٢١.

٦ - م.ن، ص٢١ و٢٢.

٧ - عبد السلام المسدي، م.س، ص.ن.

٨ - جوليا كريستيفا، السيمائية علم نقدي أو نقد العلم، بيروت، العرب والفكر العالمي، ترجمة جورج ابي صالح، العدد ٢ ، ١٩٨٨، ص٢٥-٣٣.

٩ علي زيتون، النص الشعري المقاوم في لبنان، البنية والدلالة، بيروت، اتحاد الكتاب اللبنانيين، ط٢، ٢٠٠٦،، ص١٠٨.

١٠ - عبد السلام المسدي، م.س، ص.ن.

١١ - م.ن، ص.ن.

١٢ - م.ن، ص.ن.

١٣ - م.ن، ص.ن.

١٤ - م.ن، ص.ن.

١٥ - الحقل الدلالي هنا هو مجموعة من العلامات اللغوية التي تنضوي تحت عنوان واحد.

١٦ - سماحة السيد، خطاب عاشوراء، ص١١٩.

١٧ - م.ن، ص١٢٨.

١٨ - م.ن، ص١٢٩.

١٩ - م.ن، ص١٢٦.

٢٠ - م.ن، ص١١٨.

٢١ - م.ن، ص١٢٦.

٢٢ - م.ن، ص.ن.

٢٣ - م.ن، ص١٢٥.

٢٤ - م.ن، ص١٧٧-١٧٨

٢٥ - م.ن، ص١٧٨.

٢٦ - م.ن، ص١٧٧.

٢٧ - م.ن، ص١٧٩.

٢٨ - م.ن، ص.ن.

٢٩ - م.ن، ص١٢٣.

٣٠ - م.ن، ص٨٤.

٣١ - م.ن، ص١٥٢.

٣٢ - م.ن، ص٨.

٣٣ - م.ن، ص٢٦.

٣٤ - م.ن، ص١٢٥.

٣٥ - م.ن، ص٤٢.

٣٦ - م.ن، ص١٢.

٣٧ - م.ن، ص٣٧.

٣٨ - م.ن، ص٣٦.

٣٩ - م.ن، ص٢١٨.

٤٠ - م.ن، ص١١-١٢.

٤١ - م.ن، ص٢٦٣.

٤٢ - م.ن، ص.ن.

٤٣ - م.ن، ص١١٢. (مستنسخة المعهد)

٤٤ - م.ن، ص٤٢.

٤٥ - م.ن، ص٨١.

٤٦ م.ن، ص١٦٧.

٤٧ - م.ن، ص١٤٧ و ٢٠٠.

٤٨ - م.ن، ص٦٥.

٤٩ - م.ن، ص٩٧.

٥٠ - م.ن، ص٤٨.

٥١ - م.ن، ص١٠٨.

٥٢ - م.ن، ص٢١٢.

٥٣ - م.ن، ص٢٢٢.

٥٤ - م.ن، ص١٠٦.

٥٥ - م.ن، ص١٠٧.

٥٦ - م.ن، ص٣٠.

٥٧ - م.ن، ص١٥٢.

٥٨ - م.ن، ص١٦٧.

٥٩ - م.ن، ص٢١٤.

٦٠ - الرماني، النكت في إعجاز القرآن، من ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز، تحقيق زغلول، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٦، ص ١٠٧.

٦١ - أراد الرماني في إشارته إلى الدلالة غير المتناهية للتأليف ان يضع بين يدينا الآلية التي تستخدمها اللغة في التعبير عما يطرأ من مداليل وافكار وآراء. وما كان بإمكانه، في تلك المرحلة من تاريخ الثقافة، ان يهتدي بوضوح إلى ما يقوم به المجاز من دور تعويضي عن قصور اللغة المنهجي.

٦٢ - عبد السلام المسدي، م.س، ص.ن

٦٣ - سماحة السيد، م.س، ص٤٩.

٦٤ - م.ن، ص٢٦.

٦٥ - م.ن، ص٦٨.

٦٦ - م.ن، ص٢٦

٦٧ - م.ن، ص٢٤٢٣.

٦٨ - م.ن، ص٢٣.

٦٩ - م.ن، ص٤٠.

٧٠ - المسدي، م.س، ص.ن.

٧١- David Lyon, postmodernity, open university press, 1944, p7-8

خاتمة

أشير في البداية إلى أن خطاباً مثل خطاب سماحة السيد حسن نصرالله لا يمكن أن تنهض به عجالة كهذه العجالة التي بين يدينا. فسماحة الأمين العام، وكما يتراءى للقارئ من خلال الخطاب وحده على الأقل، شخصية ثقافية نموذجية امتلكت التراث العربي الإسلامي ثقافة وتجربة ، كما امتلكت ما ينسجه عصرنا الحديث من ثقافة وتجربة ايضاً. ويعني ذلك أن سماحته يمثل الحلم العربي الإسلامي التاريخي في إنتاج القائد النموذجي تماما كما كان المتنبي نتاجاً ممثلا لحلم الشعرية العربية التاريخي في الوصول إلى نموذجيتها. وشخصية ثقافية بحجم سماحته لا بد من أن يكون خطابها ممثلاً للحلم العربي الإسلامي في إنتاج خطابه الأمثل. والخطاب الأمثل يحتاج إلى صبر وأناة وجهد يخرج على العادية ليكون تحليله التحليل المطلوب. وهذا بدهي، لأنّ أيّ خطاب هو قابلية لتعدد القراءات على امتداد المكان وعبر الزمان. فكيف إذا كان خطاباً غير عادي.

ويقودنا هذا الأمر إلى القول: إن خطاباً نموذجياً لا يمكن أن ندرجه في عداد الخطاب الذي تحدّث عنه النقّاد والمنظرون لعلم الخطاب؛ لأن هذا العلم كغيره من العلوم الحديثة قد نشأ في الغرب. ونشأته الغربية ستجعل نظريته مؤسسة لها سلطتها وقوانينها وشروطها التي تتحكم بتفكير كل الداخلين إلى رحابها. وإذا كان الخطاب الغربي الموجه إلى الغربيين أنفسهم، كما تلمس بارت خيوطه عبر (الاسطوريات)، خطاب تمرير الآراء من خلف

رقابة العقل، وذلك قصد الإبقاء على هيمنة فئة اجتماعية صغيرة على الفئة الاجتماعية الأفقر والأوسع، فإن الخطاب الغربي الموجه إلى الشرق، ومن ضمن مؤسسة الاستشراق، هو خطاب تفكيكي قبل ظهور التفكيكية. لقد حاول المستشرق أن يقنع الشرقي بأن تفكيره سطحي غير قادر على الغوص إلى عمق القضايا، ولا يهتم إلا بالجزئي دون الكلي؛ لأنه غير قادر على الاستيعاب الشامل. فهل هذا ممكن ومعقول؟ ولئن نسي هذا المستشرق أن يقنعنا بأن حجم دماغ الشرقي من الناحية البيولوجية لا يساوي سوى ربع حجم دماغ الغربي، فإن خطاب الاستشراق الجديد قد بات خطابه أكثر جرأة في التعامل معنا من خلف ظهر رقابة عقلنا على قاعدة ان الحقيقة وجهة نظر ولا بد من أن تكون وجهة نظر (الأفهم) و (الأقوى).

ونظرية في الخطاب هذا مرجعها هي نظرية ذات عين واحدة. لا يدور في خلدها أن هناك خطاباً آخر يمكن أن تنتجه ثقافة أخرى، مثل الثقافة الإسلامية بعمقيها: الإنساني والأخلاقي، وسيتعامل هذا الخطاب الآخر مع عقل المتلقي وقواه الادراكيه باحترام فائق. يعني أنه خطاب عقلاني علمي إنساني أخلاقي يستدعي أن تكون له نظريته التي تكمل المشهد العالمي للخطاب، فتكون نظرية عالمية شاملة لنوعي الخطاب: الخطاب الصادق والخطاب المراوغ.

ومهما يكن من أمر، فإن تحليل خطاب سماحته العاشورائي يلفت انتباه الباحث إلى جملة أمور:

١- يضعنا هذا الخطاب أمام قائدٍ نموذجي برساليته وثقافته وشجاعته وإمكاناته العقلية والنفسية والاخلاقية، هذا عدا إخلاصه لقضية من عاهدوا محمداً (ص)، وعلياً (ع)، وأبناءه المعصومين (ع) على السير في دربهم.

٢- لا يقع خطابه حاشية لحدث، ولا تمهيداً لحدث. أنه فعلٌ بناءٍ بكل ما في الكلمة من معنى. هو إعدادٌ لإنسان المشروع الإسلامي الممتد من كربلاء إلى

عصر الظهور، إنسان العدالة المطلقة على الأرض الذي تصير الشهادة بالنسبة إليه فعلاً محبباً يتمناه لنفسه، لأنها وحدها تؤمن حياة حرة كريمة لأبناء محبي الحياة من الأجيال اللاحقة.

٣- يعد خطابه خطاباً منتجاً للثقافة. فهو فهم لمشكلات الإنسان المعاصر وللتحديات التي تواجهه، وهوحلّ لها. ولذلك فإنه يمثل تباشير ولادة جديدة لثقافة الأمة التي تستطيع الوقوف بوجه الثقافة الغربية التي باتت تنظر إلى الإنسان بوصفه كائناً هامشياً نتيجة نظرتها التفكيكية إلى هامشية العقل البشري. وهذه الهامشية نظرة مضاده لنظرة استخلاف الإنسان على الأرض.

٤- لا يحمل هذا الخطاب جرثومة السلطة التي يحملها الخطاب الآخر الذي يمارس فعل التخدير والإغواء وجرّ المخاطب من حيث يحتسب ومن حيث لا يحتسب ليصبح أداة عادية في مشروعها الذي يكون، غالباً، غير إنساني. خطاب سماحته فعلُ تفتيح الوعي، وتحميل العقل الفردي واجباته ومسؤولياته.

٥- وخطاب سماحته إلى كل ذلك، لا يتعامل مع المخاطب بوصفه أداة أو تابعاً يُعبأ لإنجاح مشروع ما بأيّ ثمن، يتعامل مع المخاطب بوصفه شريكاً في المشروع، وعقلاً، وكائناً بشرياً بكل ما تعنيه العقلانية والشراكة والإنسانية من معنى.

٦- إن لغة هذا الخطاب لغة غير مسروقة كتلك التي يستخدمها الخطاب المراوغ الذي يسعى إلى تمرير الصفقات التعبوية التي ترى في المتلقي مجرد أداة.

وهي لغة مباشرة بشكلٍ عام. إذا استخدمت الكناية والتشبيه والاستعارة فإنها لا تستخدمها لتؤسس على المعنى الأول البريء معناً ثانياً مراوغاً يُدخل في خلد المتلقي الآراء التي تعطل عقله وتحوّل وجوده إلى وجود آليّ، ولكنها الصور البيانية تقوم بالوظيفة التي أوجدتها اللغة من أجلها. وهي أن تكون أداة في خدمة رؤية المتكلم، وقراءة لخصوصية ما رآه من هذا الجانب من العالم

أو ذاك. ولذلك، فإننا، في خطاب سماحته مع لغة مستندة إلى تقوى الله تنظر إلى الإنسان الذي تخاطبه بوصفه الكائن الذي استخلفه الله على الأرض، والإنسان الذي كرّمه الله. كل ذلك بعيداً عن اللغة المراوغة المخاتلة المستندة إلى مشاريع أنانية تنظر إلى المتلقي بوصفه فريسة وضحية بين يديها.